

CORAL CUADRADA\*

## ***AIRE CORRUPTO, MUJERES DIABÓLICAS Y «TEMPESTARIAE»***

### RESUMEN

*Mediante un análisis de largo recorrido —desde la Alta Edad Media (con múltiples citas de los autores clásicos revisitados por la escolástica medieval) a la Edad Moderna temprana—, este estudio trata de comprender los parámetros bajo los que la filosofía, la teología y la ciencia médica medieval llegaron a justificar por qué las mujeres eran más propensas a corromper el aire; cómo los demonios y las mujeres maléficas utilizaban los vientos —y cualquier tipo de inclemencia— para aniquilar cultivos y cosechas; y de qué manera se llegó a la combinación de ambos conceptos a fin de acusar a las hechiceras convertidas en brujas de corrupción, envenenamiento, y/o de ser agentes de destrucción mediante las catástrofes climáticas.*

PALABRAS CLAVE: Filosofía, Teología, Ciencia médica, Historia de las mujeres, Brujería

### ***Corrupt air, diabolic women and “Tempestariae”***

### ABSTRACT

*Through a long term analysis —from the Early Middle Ages (with multiple quotes of classical authors reinterpreted by the medieval scholasticism) to the Early Modern Age, this study tries to understand the criteria under which the philosophy, theology and the medieval medical science justified why women were more prone to corrupt the air; how demons and maleficent women used the winds —and also any other inclemency— to*

\* MARC (Medical Anthropology Research Center), Universitat Rovira i Virgili de Tarragona.

*destroy crops and harvests; and how they could combine both concepts in order to accuse the sorcerers, transformed into witches, of corruption, poisoning and/or of being agents of destruction through climatic catastrophes.*

KEYWORDS: *Philosophy, Theology, Medical Science, Women's history, witchcraft*

# INTRODUCCIÓN: «DE REBOZO EN UN MANTO DE HUMO»<sup>1</sup>

Bastó un gesto, una palabra vuestra para  
que todo se hiciese aire, o menos que aire...  
Brujas que hablabais el lenguaje del viento,  
a medianoche, el lenguaje del viento  
golpeando las ventanas, el lenguaje del viento  
crujiendo en los desvanes,  
el lenguaje olvidado del viento.

LEOPOLDO MARÍA PANERO,  
*Las brujas*, 1970

Una de las interpretaciones de los médicos medievales sobre la transmisión de la peste fue atribuirle a la corrupción del aire y de las aguas.<sup>2</sup> La acusación a los judíos de envenenamiento de los pozos era de años anteriores a la terrible epidemia de 1348; ya en los años veinte del trescientos habían sido quemados, junto a los leprosos, y en gran número, en el Lenguadoc.<sup>3</sup> En los tratados sobre pestilencia renacentistas se vuelve a citar como causa generadora de la plaga el vapor maligno, el veneno del aire y los vapores podridos; Girolamo Fracastoro (1478-1553), en su *De contagione*, presentó la teoría del hálito y la corrupción mediante los *insensibilia corpora* o *seminaria*.<sup>4</sup> En este estudio pretendo, en cierta manera, continuar mis reflexiones actuales y anteriores, aunque imprimiéndoles un giro sustancial. Las preguntas que he planteado en esta ocasión han sido las de intentar comprender bajo qué parámetros la filosofía, la teología y la ciencia médica medieval llegaron a justificar por qué las mujeres eran más propensas a corromper el aire; cómo los demonios y las mujeres maléficas utilizaban los vientos —y con ellos cualquier in-clemencia— para aniquilar cultivos y cosechas; y de qué manera se llegó a la com-

1. GRACIÁN, *El Criticón*, Madrid: Espasa Calpe, 1957. Disponible en: [http://books.google.es/books?id=N2lcckc4ZJsC&dq=en+rebozo+en+un+manto+de+humo&h=es&source=gb\\_s\\_navlinks\\_s](http://books.google.es/books?id=N2lcckc4ZJsC&dq=en+rebozo+en+un+manto+de+humo&h=es&source=gb_s_navlinks_s) [consultada 22.II.14]. Continúa: «que en humo del diablo vienen a parar de ordinario los dejos del mundo y carne...».

2. CORAL CUADRADA, *El llibre de la pesta*, Barcelona: Rafael Dalmau, 2012, págs. 77-88.

3. He analizado estos actos en *Peste, miedo, culpa: imaginarios del mal* (en prensa).

4. Mayores reflexiones sobre estos aspectos en mi artículo «Diseminación de la peste: revisión científico-historiográfica». *Medicina e Historia*, 2 (2015), págs. 4-19. Disponible en: [http://issuu.com/fundacionuriach/docs/m\\_h\\_2\\_2015\\_v5\\_r\\_6e52ea043ed645](http://issuu.com/fundacionuriach/docs/m_h_2_2015_v5_r_6e52ea043ed645) [consultada 23/10/2015].

binación de ambos conceptos a fin de acusar a las hechiceras convertidas en brujas de corrupción, envenenamiento, y/o de ser agentes de destrucción mediante las catástrofes climáticas.<sup>5</sup>

De Antonio de Torquemada (1507?-1569), escritor español del Renacimiento, su obra más célebre, citada por Miguel de Cervantes en el *Quijote*, quien censura su excesiva credulidad en disparates y fantasías, es el *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophia, theologia y geographia, con otras curiosas y apacibles*.<sup>6</sup> Se editó de forma póstuma un año después de su muerte en Salamanca, en 1570. Se divide en seis tratados a la manera de diálogo pertenecientes al género de la miscelánea, donde se comentan fenómenos sobrenaturales y monstruosos, seres prodigiosos como pigmeos, amazonas, sátiros, cinocéfalos; propiedades de los ríos, fuentes, lagos, el Paraíso terrenal con sus cuatro ríos; fantasmas, visiones. Tragos, encantadores, hechiceros, brujas, saludadores; y astrología. Los dos últimos, las tierras septentrionales: geografía, prodigios y animales.

En esta pieza, considerada por los estudiosos como inmejorable representante del género mítico-fantástico, se puede observar la perfecta combinación de la función de enseñar con la de deleitar. Torquemada, en este sentido, se podría definir como un transmisor reelaborador, puesto que nos ofrece información tomada de otras fuentes y del propio entorno, y dicha síntesis se pone al servicio del lector/a, que podrá así acceder a datos que únicamente se podían encontrar en los tratados. En el Tratado tercero de la miscelánea comienza hablando de lamias, explicando que son brujas que tienen un pacto con el diablo. De ahí pasa a exponer ciertas cuestiones acerca de los demonios, haciendo referencia a la caída de Lucifer y a las jerarquías de los diablos. Va engarzando la información sobre estos seres con ciertas anécdotas bruñeriles que ha extraído de obras como la indignamente famosa *Malleus Maleficarum*.<sup>7</sup> Este es el caso de la historia que sigue:

Queriendo hacer experiencia de esto aquellos inquisidores que perseguían entonces aquel abominable género de brujas y hechiceras, lo trataron con una; y asegurándola la vida, con que después de esto no tornase a pecar, ella se salió al campo, y en presencia de los mismos inquisidores y de otros muchos, se apartó entre unos árboles, y haciendo un hoyo en la tierra

5. Generalmente, en los estudios sobre brujería, se expone que las acusaciones a las brujas de causar daños agrarios están presentes en gran cantidad de juicios y sentencias. Cfr. Pau CASTELL GRANADOS, *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*, tesis doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2013, vol. 1, pág. 109: «El mal infligit a persones i animals per mitjà de malefícis i metzines va acompanyat en ocasions del dany als conreus. Així, un altre dels malefícis associats a la figura de la bruixa (i que ha sobreviscut en moltes localitats catalanes fins ben entrat el segle XX), és la capacitat d'aquelles dones de provocar pedregades destructores». Disponible en: [www.tdx.cat/handle/10803/131462](http://www.tdx.cat/handle/10803/131462) [consultada 11.12.14].

6. Antonio de TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, s. ed., San Sebastián: Roger, 2000. La obra gozó de gran difusión, fue traducida al francés (1579), al inglés (1600) y al alemán (1626). Fue incluida en el Índice de libros prohibidos por la Inquisición, primero en Portugal (1581) y después en España (1632).

7. Recordemos que esta obra, destinada a ser manual para los perseguidores de brujas, fue compuesta por los inquisidores Sprenger y Kraemer y vio la luz en 1486, después de que la Bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus* allanara el camino dos años antes.

con las manos, orinó dentro de el, y metiendo un dedo comenzó a revolver la orina, de la cual, poco a poco, con ciertos caracteres y palabras que la hechicera dijo e hizo, *salía un vapor que, a manera de humo, subía para arriba, y comenzándose a espesar en medio de la región del aire, vino a hacer una nube tan negra y temerosa, y comenzó a echar de sí tantos truenos y relámpagos, que parecía cosa infernal*; y estándose queda la mujer, vino a preguntar a los mismos inquisidores que adónde querían que fuese a descargar aquella nube muy gran cantidad de piedra que en sí tenía, y ellos señalaron cierto término donde no podía hacer mal ninguno, *y así se comenzó luego a mover la nube con muy gran furia de vientos, y en breve tiempo, llegó al sitio determinado, donde descargó la piedra que llevaba*, sin salir un paso de los límites que estaban señalados.<sup>8</sup>

No es por casualidad que el *Jardín* saliera a la luz en los mismos tiempos en que los tratados sobre demonología conocieron un auge extraordinario. Aunque en algunos de ellos se ofrecía un tratamiento mucho más escéptico sobre el tema, sin embargo unos y otros sirvieron para reforzar las asociaciones culturales de larga duración ya profundamente arraigadas entre la bruja y el «aire sucio y obsceno», ya sea cabalgando en él o envenenándolo con su propio aliento corrupto.

Para conseguir los objetivos planteados en este trabajo, lo he enfocado desde distintas perspectivas, todas ellas indispensables para poder presentar la complejidad del tema a estudio: entender el vínculo entre las mujeres malvadas, el aire pútrido y los desastres climatológicos. Para ello he dividido mi reflexión en los siguientes apartados: la teoría galénica del *pneuma*; los cuerpos imaginarios; el cosmos, los vientos, el aire corrupto; Satán y las brujas: tormentas, polvos mágicos, granizos; más inclemencias, más persecución. Para cerrar mi aportación, concluyo con unas apreciaciones sobre los rituales y los conjuros religiosos, contrapunto de las prácticas satánicas tan denostadas. A lo largo de todo mi discurso he incluido referencias de época recabadas de tratados medievales y renacentistas, así como citas documentales escogidas de juicios de cazas de brujas. Este es un análisis llevado a cabo en un marco temporal muy amplio, de larguísima duración —desde la Alta Edad Media (con múltiples citas a los autores clásicos revisitados por la escolástica medieval) a la Edad Moderna temprana—, porque estoy convencida de que problemas historiográficos tales no pueden comprenderse nunca desde acercamientos de duraciones más breves, en absoluto desde perspectivas coyunturales. Incluyo asimismo iconografía coetánea, con la intención de hacer más inteligibles visualmente algunos de los conceptos estudiados.

#### LA TEORÍA GALÉNICA DEL *pneuma*

La extraña unión de bruja y aire apestoso que se encuentra en los tratados de brujería no fue una creación de la Edad Moderna. Se ha de ubicar en el medio académico de los siglos XIII y XIV, cuando los teólogos y los médicos compartieron discurso y

8. El énfasis es mío.

epistemología enraizada en la lógica y la filosofía natural de Aristóteles.<sup>9</sup> La *Lógica*, y en especial los *Primeros analíticos* y los *Segundos analíticos*, dotaron a los eruditos de herramientas retóricas para la investigación teórica y la argumentación sobre fenómenos naturales y sobrenaturales, mientras que los *Libri Naturales*, incluyendo la *Física*, *Sobre el cielo*, *Meteorología* y *Del alma*, proporcionaron un marco de ley al que estaba obligado el comportamiento de la creación.<sup>10</sup> Para los filósofos naturales, médicos y teólogos, el aire en todas sus expresiones constituía un tema de investigación, debido a sus propiedades únicas. Era uno de los cuatro elementos teóricos y, por tanto, imperceptibles, que forman toda materia. El aire podía también manifestarse física y tangiblemente en sus formas, en su mayoría invisibles, tales como vientos leves o tempestuosos, así como en aliento sano o sucio. Podía ascender a los reinos etéreos y mezclarse con lo divino, luego descender a la tierra y cambiar su naturaleza. Debido a su fluidez, su invisibilidad y su asociación con lo sobrenatural, al aire —sea la atmósfera, el viento o la respiración— se le atribuyó un gran poder. El poder amorfo y transformador del aire fue un objetivo del discurso de Aristóteles, Hipócrates y Galeno, cuyos trabajos sirvieron para estudiar medicina en las universidades medievales.

Galeno<sup>11</sup> mantuvo la teoría de los cuatro elementos, humores, en cuanto a la constitución del organismo. El sistema humoral es galénico aunque su origen es hipocrático. Se distinguían cuatro conceptos en la fisiología de Galeno: 1) concepto de alma;<sup>12</sup> 2) concepto de (*dynamis*) facultad; 3) concepto de (*pneuma*) espíritu, y 4) concepto de calor innato.<sup>13</sup> Respecto al alma, su concepción era una mezcla, entre platónica y estoica. Galeno situó los tres tipos de almas platónicas —racional o intelecto, irascible o carácter y concupiscible o deseo— y las ubicó en distintas partes del cuerpo, conectadas en una fuente común de vitalidad, el *pneuma* —soplo, hálito o aliento—, término que los galenistas latinos tradujeron por *spiritus*: espíritu del aire.<sup>14</sup> Para los estoicos

9. Antes del siglo XIII las brujas eran mujeres astutas con creencias heréticas, víctimas de las ilusiones de los demonios, pero no se creía que ellas o los demonios tuvieran un poder exagerado. En cambio, en los siglos XIII y XIV los teólogos escolásticos tomaron de Aristóteles la filosofía natural y aprendieron medicina para definir el bien último y el vil demonio, creando un modelo binario que fue usado para crear lo maléfico, melancólico y satánico a principios del siglo XV. Cfr. Stuart CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Michel BAILEY, «The Medieval Concept of the Witches' Sabbath», *Exemplaria* 8, núm. 2 (1996), págs. 419-439.

10. Edward GRANT, *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, Washington: Catholic University of America Press, 2010, págs. 29-34.

11. Luis GARCÍA BALLESTER, «Galeno», en Pedro LAÍN ENTRALGO (ed.), *Historia universal de la medicina*, Madrid: Salvat, 1972, vol. 2, págs. 209-267.

12. Luis GARCÍA BALLESTER, «Alma y enfermedad en la obra de Galeno», *Medicina Española*, 61 (1969), págs. 38-45; *idem*, «Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen's medical thought», en Paola MANULI, Mario VEGETTI (eds.), *Le Opere psicologiche di Galeno*, Nápoles: Bibliopolis, 1988, págs. 117-152.

13. Rosa M.<sup>a</sup> MORENO RODRÍGUEZ, «Acerca de la cualidad del calor innato en las fiebres, según Galeno», *Dynamis*, 5-6 (1985-1986), págs. 11-30.

14. Pedro LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-cuerpo-humano-oriente-y-grecia-antigua/html/34ff7e94-d26c-11e1-b1f6-00163ebf5e63.html> [consultada 23.II.14].

el aire era el aliento y el alma del universo, el macrocosmos, que servía para mantener la vida del hombre, el microcosmos. Las sedes de estas tres actividades del alma en el hombre se encontraban en los sistemas digestivo, respiratorio y nervioso.

Según Galeno existían tres tipos de espíritus o *pneumas*: 1) el natural o vegetativo, *pneuma physikón* o *spiritus naturalis*: con origen en el hígado y expandido en el cuerpo a través de las venas; 2) el vital o pulsífico, *pneuma zōtikón* o *spiritus vitalis*: desde el corazón por las arterias, y 3) el animal o psíquico, *pneuma psykhi-kón* o *spiritus animalis*: desde el cerebro mediante los nervios. Según Galeno, el aire atmosférico entraba en el tejido esponjoso de los pulmones, donde se convertía en una forma más sutil de aire, o *pneuma*. El *pneuma* iba al ventrículo izquierdo del corazón, donde entraba en contacto con la sangre caliente. En la teoría galénica, las funciones del *pneuma* no eran solo la fuerza vital responsable de la percepción sensorial y el movimiento, sino también la esencia fundamental del alma humana mortal y material, responsable de la valentía y el altruismo, que habitaba en el corazón; el alma apetitiva, el asiento del hambre, el deseo y las emociones irracionales, que se encontraba en el hígado, y el alma racional, que residía en el cerebro. El alma racional no regulaba únicamente las funciones cognitivas, tales como la imaginación, la razón y la memoria, sino también el comportamiento espiritual de las almas y del apetito.

En otras palabras: el *pneuma* se recibía desde el exterior a través de la respiración. Se convertía primero en espíritu vital y luego, en virtud de una refinación posterior, en espíritu psíquico o animal. El material así pulido derivaba en parte de los vapores del alimento digerido, por tanto, la producción y naturaleza del *pneuma* psíquico o animal dependían del aire y del alimento. En consecuencia, el clima y la dieta afectaban directamente las capacidades racionales, o sea que se consideraba ese *pneuma* como el alma misma o como el órgano del alma. Conviene recordar que el concepto de espíritu latino provenía del griego *pneuma*.<sup>15</sup> La combinación de los distintos aspectos que formaban la fisiología galénica dio lugar al siguiente esquema:

Alma	Facultades	Pneuma	Distribución
concupiscible (deseo)	natural (digestión)	natural	abdomen (hígado)
irascible (carácter)	vital (cardiovascular)	vital	pecho (corazón)
racional (intelecto)	animal (senso-motor)	animal	cerebro

Galeno, a diferencia de Hipócrates, no hizo hincapié en el papel de los vientos atmosféricos y las condiciones del aire locales en los procesos de salud y enfermedad; se centró en la función del aire interno, *pneuma*, en la fisiología humana. Para Hipócrates, el aire del cuerpo siempre dependió del aire atmosférico, dibujándose y exhalándose por las venas, los «espiráculos de nuestros cuerpos», que mantenían en movi-

15. La medicina desarrollará todas estas teorías del *pneuma* hasta el siglo XIX.

miento la respiración, un proceso necesario para el movimiento físico y la vida, porque «todo contribuye a la respiración, todo es confluyente».<sup>16</sup> Para Galeno, sin embargo, el aire corporal era distinto del aire ambiental y vinculado con las funciones cognitivas, como la memoria y la razón.

Los médicos teóricos medievales siguieron las dos tradiciones interconectadas, que enlazaban el medio ambiente a la etiología de la enfermedad y a la fisiología humana. La tradición hipocrática reconoció la presencia de aire en el interior, pero hizo hincapié en el poder de los vientos terrestres externos para infectar organismos y lugares; la galénica enfatizó el papel del aire interno, el *pneuma*, en los procesos corporales de salud y enfermedad. Ambas tradiciones mantenían que los patrones de comportamiento relativos al ejercicio, sueño, excreción (o retención), estados emocionales y el medio ambiente —aire, clima, vientos— fueron factores principales que contribuían al desequilibrio humoral. Galeno llamaba a estos los «no naturales», que trabajaban conjuntamente con los «naturales» —humores, órganos, elementos— para prevenir los «contra-naturales», es decir, la enfermedad.<sup>17</sup> Debido a que la tradición hipocrática práctica se transmitió a la Alta Edad Media, aunque de forma trunca, a través de obras enciclopédicas como las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, incrustándose desde allí en las fuentes teológicas patrísticas, la influencia de los vientos terrestres en el cuerpo y los poderes nocivos del aire infectado se convirtieron en aspectos destacados de la cultura intelectual medieval.<sup>18</sup>

La tradición galénica, con su énfasis en el *pneuma*, no influyó en el pensamiento médico hasta las traducciones del siglo XII y la posterior introducción de los textos galénicos, así como los comentarios en árabe y las nuevas composiciones, en las florecientes universidades de la Europa medieval.<sup>19</sup> En los medios académicos del siglo XIII los teólogos usarían las ideas del *pneuma* en relación con la teoría humoral y la filosofía natural aristotélica para argumentar que el aire interior puede estar influenciado por lo divino o lo demoníaco, y que el *pneuma* tóxico de los espiritualmente corruptos podía infectar el aire y los cuerpos de las personas que les rodeaban. El carácter polivalente del *pneuma*, su plena integración con el cuerpo físico y su conexión con el alma invisible, llevaron a Galeno a creer que los defectos espirituales, incluyendo la incapacidad de controlar las propias emociones y deseos, servían como síntoma y fuente de enfermedad, que podría discernirse a través de un examen minucioso del cuerpo, y viceversa.

16. *Los temas polémicos de la medicina renacentista: las Controversias (1556) de Francisco Vallés*, traducido por José María López Piñero y Francisco Calero, Madrid: CSIC, 1988, pág. 205.

17. Luis GARCÍA BALLESTER, Jon ARRIZABALAGA (eds.), *Galen and Galenism: Theory and Medical Practice from Antiquity to the European Renaissance*, Burlington, VT: Ashgate Press, 2002; James J. BONO, «Medical Spirits and the Medieval Language of Life», *Traditio*, 40 (1984), págs. 91-130.

18. David LINDBERG, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to AD 1450*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

19. James J. BONO, «Medical Spirits», *op. cit.*, nota 18, págs. 91-130; GARCÍA BALLESTER, ARRIZABALAGA, *op. cit.*, nota 17.

En su *Tratado de las pasiones del alma y sus errores* definió las emociones excesivas como «enfermedades del alma». La obstinación, el amor a la gloria y el ansia de poder eran esas enfermedades. La avidez era menos nociva que estas, pero también era una enfermedad. «Y ¿qué tengo que decir de la envidia? Es el peor de los males.» Esta es una de las razones que aparecen en los procesos de brujas, un ejemplo proviene de los juicios del Val di Fiemme estudiados por Luisa Muraro. Úrsula declaró en enero de 1505 que dos años antes, estando próxima la fiesta de san Juan en junio, viendo las mieses de los campos y los frutos de la tierra que prosperaban, ella y sus compañeras, *quod ipse tre erant pauperes* y no tenían tantos *blada et possessiones*, por envidia decidieron provocar el mismo día una tormenta:

Et cusì la dicta Ursula andé quel dij dominico con le altre doe soe diabolice sotie, et quando venivano in la Vall, apresso la Ru, videlicet rivus, tagliaveno de le rame de le arbore de le aunari et battevano in l'aqua, et chiamavano el diablo dicendo: «Vien, bien, diablo del inferno, et dane la tempesta». Et cusì appare, che de fatto veniva una sì fatta tempesta, quello dì, proprio atorno hora vesperarum, che no solamente le strige su la campagna ma etiam la zente in le case quod non erant securi, et ubique guastata fu la piava et el gran a quelli di Trudena et altrove in quello dij.<sup>20</sup>

Los celos y la envidia están presentes en muchos de los procesos judiciales de brujas en todas partes. En 1619 Francina Marrast declaraba que había hecho caer granizo sobre la viña de un vecino para destruir sus cosechas;<sup>21</sup> una mujer del Bages, que había realizado la misma acción, confesó haberlo hecho por la envidia —*malicia*— que tenía de las personas de los lugares donde hacía caer el granizo.<sup>22</sup> Y así podría ir citando un caso tras otro.<sup>23</sup> Historias de pasiones, pecados, enfermedades del alma. Galeno mostró que no había una separación entre «medicina del cuerpo» y «medicina del alma», el médico-filósofo podía transformar la composición humoral del cuerpo mediante la dieta y teniendo en cuenta el medio en que vivía cada individuo. El mejor médico debía ser, en consecuencia, también filósofo, y ayudar a educar el alma a través del cambio de la forma de vida del paciente.<sup>24</sup>

Las relaciones recíprocas entre el *pneuma*, el cuerpo humano y el ambiente que lo rodeaba fueron un tema de interés para la medicina universitaria, que siguió a Galeno al imaginar el *pneuma* como materia finita que, aunque imperceptible, se comportaba de acuerdo a la ley natural. Así también para la teología académica, que vio el *pneuma* a menudo como el alma humana, etéreo, eterno y abierto a lo milagroso,

20. Luisa MURARO, *La Signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, Milán: La Tartaruga, 2006, pág. 98.

21. Raimundo GARCÍA CARRERA, *Caça de bruixes al Vallès*, Terrassa: Egara, 1987, pág. 25.

22. Lluís ORRIOLS I MONSET, *Les bruixes segrestades*, Barcelona: Rafael Dalmau, 1994, pág. 47.

23. Para más ejemplos, cfr. Francesc ROMA I CASANOVAS, «Una mirada geográfica al fenómeno de la brujería: devolviendo a “las otros” el sentido de lo que era suyo», *Studium. Revista de Humanidades*, 14 (2008), págs. 11-12.

24. Carmen Elena MUÑOZ PRECIADO, Camilo Andrés MORALES (coord.), *La antigua Grecia. Sabios y saberes*, Medellín: Universidad de Antioquía, 2000, pág. 151.



y por lo tanto capaz de reemplazar la naturaleza. Tomás de Aquino intentó reconciliar estos puntos de vista aparentemente dicotómicos. Siguiendo a Aristóteles, sostuvo que el alma inmortal residía en el tabernáculo del corazón y servía como una causa formal para el cuerpo humano; mientras que el alma no podría existir aparte del cuerpo como una entidad espiritual separada, podría, no obstante, hacerlo a través del sustento de Dios.<sup>25</sup> Luego, para los teólogos el *pneuma* corporal ya no estaba abierto a las fuerzas supralunares, era de hecho el conducto principal para la comunión y la comunicación divina, la manifestación física del soplo de Dios.<sup>26</sup>

En el centro del cosmos, abierto al aire en remolino y a los vientos irracionales, yacía el cuerpo humano, un microcosmos que contenía los cuatro elementos:

En efecto, encierra en sí mismo algo del fuego, del aire, del agua y de la tierra. La relación con la tierra está en la carne, con el agua en la sangre, con el aire en el aliento, con el fuego en el calor vital... La cabeza corresponde al cielo, los dos ojos son en él como las dos luminarias del sol y de la luna; el pecho está asociado al aire, pues emite el aliento de la respiración a la manera como el aire emite el soplo de los vientos. El vientre se parece al mar, pues en él parecen reunirse los humores como las aguas en una cuenca. Los pies, por último, son comparables a la tierra, pues las extremidades de los miembros son áridas y secas como también lo es la tierra. El espíritu se encuentra situado en la ciudadela de la cabeza como la divinidad en el cielo, para vigilar y gobernar desde allí arriba todas las cosas.<sup>27</sup>

De acuerdo con la teoría médica medieval, el cuerpo no estaba formado únicamente de los cuatro elementos, sino también de los cuatro humores —sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema—. A cada uno de ellos se le asignó un conjunto de cualidades aristotélicas que se correspondía con una temporada del año y un elemento. La sangre era caliente y húmeda, se alió con la primavera y el aire elemental, mientras que la bilis amarilla era caliente y seca, enlazada con el verano y el fuego. La bilis negra era fría y seca, vinculada al otoño y a la tierra elemental, mientras que la flema era fría y húmeda, y se ligaba al invierno y al agua. Los humores corporales fueron igualmente unidos a los cuadrantes del Zodíaco, los cuales a su vez se correspondían con los cuatro elementos, con las cuatro estaciones y con las cuatro edades del hombre.<sup>28</sup> La integración del cuerpo humano en el sistema macrocósmico yacía en la base de la teoría humoral, y estuvo representada visualmente en redondeles *mundus-annus-homo*, como la contenida en *De Natura Rerum*, de Isidoro de Sevilla, y elaborada

25. Sander W. DE BOER, *The Science of the Soul: The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima*, c. 1260 – c. 1360. Lovaina: Leuven University Press, 2013, págs. 133-135.

26. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Parte I-IIa, Cuestión 91, artículo 14. Disponible en: <http://hijg.com.ar/sumat/b/c91.html#a4> [consultada 25.II.14].

27. ISIDORO DE SEVILLA, *Differentiae*, libro 1. Introducción, edición crítica, traducción y notas Carmen Codoñer, París: Les Belles Lettres, 1992, pág. 47.

28. Juan de FIGUEROA, *Opúsculo de astrología en medicina, y de los términos, y partes de la astronomía necesarias para el uso della*, Lima: Observatorio de Marina de San Fernando, 1660, pág. 103. Disponible en: [http://books.google.es/books?id=U72nXhhtQiwC&dq=cuatro+humores,+luna,+zodiaco&hl=es&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.es/books?id=U72nXhhtQiwC&dq=cuatro+humores,+luna,+zodiaco&hl=es&source=gbs_navlinks_s) [consultada 24.II.14].

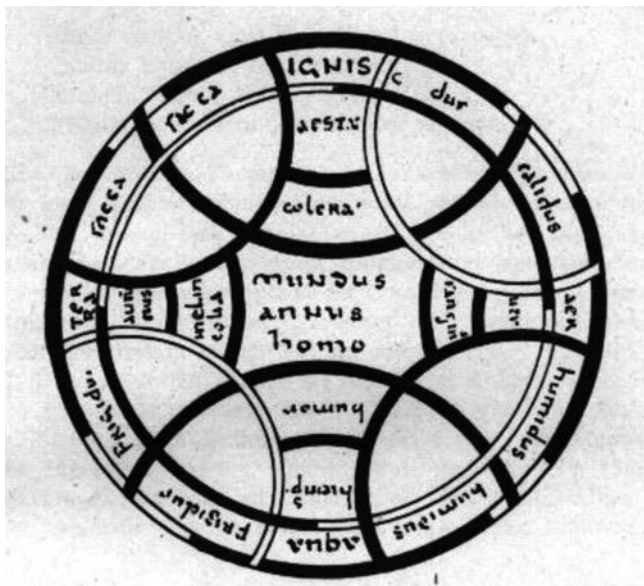


Figura 1. *De Natura Rerum* © Kritische Edition von Isidor.<sup>29</sup>

sobre textos médicos latinos medievales: *Viaticum*, *Pantegni*, *Articella*, *Almansoris*, *Qanum* y *Lilium Medicinae*.<sup>30</sup> Ilustrativa igualmente es la miniatura del *Liber Divinorum Operum* de Hildegarda de Bingen, y extraordinariamente sugestivas las explicaciones de su visión:

Y luego vi que por las diversas cualidades de los vientos y el aire, cuando topan unos con otros, los humores que hay en el hombre, agitándose y transformándose, asumen las características de los vientos y del aire. Dentro de cada uno de los elementos superiores, hay, en efecto, aire. Este aire es el que hace girar a este elemento gracias a la energía de los vientos, ya que de lo contrario permanecería inmóvil. Y de cada uno de estos elementos, con la ayuda del sol, de la luna y las estrellas, también liberan el aire que templó el mundo. A veces, sin embargo, cuando o por el ardor del curso del sol, o bien a causa del juicio de Dios, un elemento cualquiera está en contacto con una región cualquiera del mundo, este elemento, movido junto con el aire que lo mueve, envía a partir de este mismo aire un soplo que es llamado viento, directo hacia el aire de abajo. Este viento se mezcla enseguida con el otro viento, ya que en parte proviene de él y en alguna medida son parecidos, y entonces entran en contacto con el hombre,

29. En Jacques FONTAINE, *De partibus mundi*. Disponible en: <http://www.unikoeln.de/~ahz26/edition/oisnae11.htm> [consultada 24.II.14].

30. Para el *Viaticum* y el *Liber Pantegni*, cfr. Charles BURNETT, Danielle JACQUART (eds.), *Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al Magusi: The Pantegni and Related Texts*, Studies in Ancient Medicine 10, Leiden: E.J. Brill, 1994. Para las obras de Razés y Avicena, cfr. Emilie SAVAGE-SMITH, Peter PORMANN, *Medieval Islamic Medicine*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007. Para el *Lilium Medicinae*, cfr. Luke DEMAITRE, *Doctor Bernard de Gordon: Professor and Practitioner*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

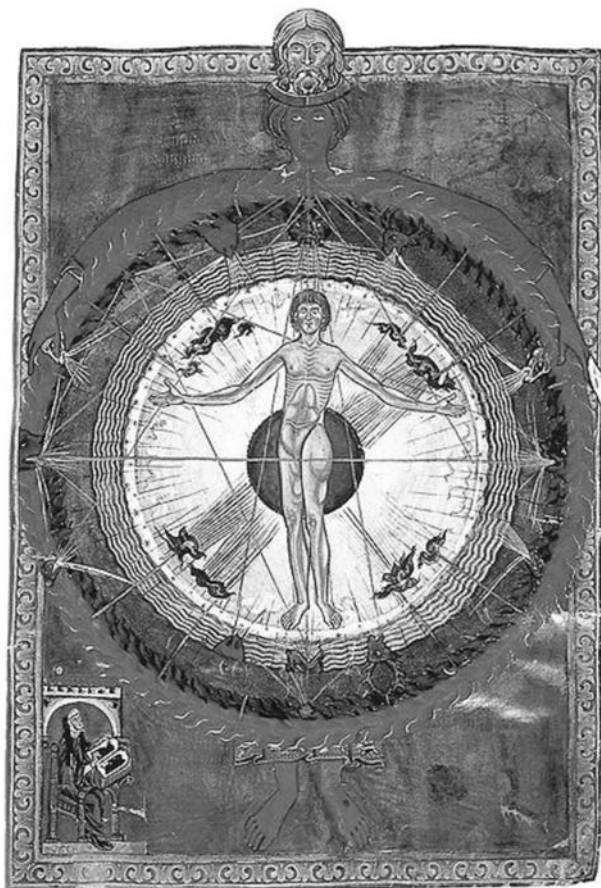


Figura 2. *Liber Divinorum Operum* © Biblioteca statale, Lucca.<sup>31</sup>

produciéndole la modificación de los humores internos, según las propiedades correspondientes a este viento y a este aire. Así el hombre tan pronto se siente débil como fuerte.<sup>32</sup>

### LOS CUERPOS IMAGINARIOS

Para los teólogos académicos inmersos en el discurso categórico aristotélico, la carne también desempeñó su papel. Siguiendo a Aristóteles, el cuerpo masculino se

31. Disponible en: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hildegard\\_von\\_Bingen\\_Liber\\_Divinorum\\_Operum.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hildegard_von_Bingen_Liber_Divinorum_Operum.jpg) [consultada 24.11.14].

32. HILDEGARDA DE BINGEN, *Liber Divinorum Operum*, traducción del latín y notas Rafael Renedo, 2013, pág. 79. Disponible en: [http://www.hildegardiana.es/spdf/libro\\_obras\\_divinas.pdf](http://www.hildegardiana.es/spdf/libro_obras_divinas.pdf) [consultada 24.11.14].

consideró el paradigma de la perfección física: caliente y seco, el sistema fisiológico masculino funcionó en su eficiencia máxima, así fue recogido por Tomás de Aquino y Duns Escoto<sup>33</sup> (1266-1308). En *Aires, Aguas y Lugares*, Hipócrates sostenía que era a través del estudio de los vientos, las aguas y el clima que los órganos de la digestión experimentaban un cambio: «así es que, en efecto, el estado del vientre sigue ordinariamente las mudanzas de las estaciones».<sup>34</sup> El cuerpo masculino utilizaba el calor vital para transformar los alimentos en sangre, el exceso de sangre en esperma y en cabello, y la flema en bilis,<sup>35</sup> mientras que cualquier exceso de toxinas era purgado a través del sudor. La fuerza y el calor del cuerpo masculino adecuadamente formado con la ayuda de un *pneuma* casi perfecto, se reflejaban en el cuerpo masculino ideal y la mente masculina racional, protegiéndole de los desequilibrios humorales causados por factores ambientales como el aire pestilente. La fortaleza y la oración ferviente del hombre piadoso, cuyo corazón-*pneuma* fue infundido por lo divino, incluso podrían protegerle de la influencia de los demonios de gélido cuerpo, compuestos de aire frío y obscuro.<sup>36</sup> Las mujeres, sin embargo, no eran tan afortunadas.

Mediante el proceso de inversión categórica aristotélica, los teólogos construyeron el cuerpo de la mujer imaginaria, en oposición a la perfección masculina igualmente imaginaria, un cuerpo femenino frío y húmedo, de carne suelta y esponjosa.<sup>37</sup> Su falta de calor imposibilitaba transformar completamente la sangre resultante de la digestión imperfecta en cabello o en músculos, y por eso se requería un receptáculo para el almacenamiento y la eliminación periódica de las toxinas del cuerpo y la sangre residual.<sup>38</sup> El útero, único en la anatomía de la mujer, se convirtió en el lugar de su toxicidad, un signo de su imperfección física y de corrupción. Ya que era frío y húmedo, el cuerpo femenino no podía calentar adecuadamente el aire que entraba en sus pulmones y convertirlo en el *pneuma* de vital importancia; por esta razón, su mente era tan lenta e irracional como su carne; carne fría abierta a las influencias de los demonios y al aire helado y el poder de los vientos pestilentes. Gracias a los escritos eclesiásticos, en los siglos XIII y XIV la filosofía natural de Aristóteles y la enseñanza de la medicina se convirtieron en siervas de las fuentes patrísticas, la hagiografía

33. Juan CRUZ CRUZ, «¿Finalidad femenina de la creación? Antropología medieval de la mujer», *Anuario Filosófico*, 26 (1993), págs. 513-540.

34. Étienne TOURTELLE, *Compendio de la doctrina de Hipócrates, ó Análisis razonada de sus mas principales é importantes tratados*, traducido por Francisco Bonafón, Madrid: Imprenta de León Amarita, 1828, págs. 170-171. Disponible en: [http://books.google.es/books?id=EQEm2ixMYIkC&dq=hipocrates+aires+aguas+y+lugares&hl=es&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.es/books?id=EQEm2ixMYIkC&dq=hipocrates+aires+aguas+y+lugares&hl=es&source=gbs_navlinks_s) [consultada 24.11.14].

35. Volker LANGHOLF, *Medical Theories in Hippocrates: Early Texts and the «Epidemics»*, Berlín: Walter de Gruyter, 1990.

36. Sobre la naturaleza sellada de los cuerpos masculinos, *cfr.* Nancy CACIOLA, «Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Demon Possession», *Comparative Studies in Society and History*, 42, núm. 2 (2000), pág. 290.

37. Ian HACKING, «Aristotelian categories and Cognitive Domains», *Synthese* 126, núm. 3 (2001), págs. 473-515 para una visión postmodernista; Joan CADDEN, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*, Nueva York: Cambridge University Press, 1993, para una perspectiva completa; CLARK, *Thinking with Demons*, *op. cit.*, nota 10, para la contradicción aristotélica.

38. Lesley DEAN-JONES, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

y las tradiciones folclóricas en la creación de dos cuerpos imaginarios: el de la Virgen santa, en el que el *pneuma* era puro y saludable, y el de su categoría inversa, el de la mujer diabólica, en el que el *pneuma* era corrupto y pestilente, obsceno y sucio.

La construcción de ambas categorías dio lugar a los tratados de brujería bajomedievales, como el *Formicarius* (1435-1437) de Johannes Nider (c. 1380-1438) y el ya citado *Malleus Maleficarum*. Ambos perpetuaron la conexión, durante centurias de argumentación escolástica, entre el aire infecto, los humores nocivos y el cuerpo apestoso de las mujeres malvadas y corruptas. A su vez, estos tratados y la cultura de la persecución que los fundamentaba alentaron las cacerías de brujas en la Edad Moderna temprana. De acuerdo con los teólogos medievales, la única esperanza de una mujer para protegerse contra esa corrupción era una vida casta o la oración ferviente, la vida de una mujer santa.

El paradigma de la perfección femenina, la mujer santa, era representado en las fuentes hagiográficas como una joven y virgen, con las mejillas sonrosadas, signo de un cuerpo y alma calentados por la oración ferviente y la comunión con lo divino. Lutgarda de Aywières (1182-1246), monja cisterciense, llegó a ser tan vehemente en sus devociones que logró la unión extática con Cristo, una experiencia de fuego capaz de quemar la escoria de su interior, purificando su carne. En la vida de Lutgarda, escrita por el teólogo dominico Thomas Cantimpré, se describe que durante un momento de unión espiritual, después de oración fervorosa, se le rompió una vena en el pecho. Brotaron tales y tan copiosas cantidades de sangre que su túnica quedó empapada. El flujo de sangre de su costado no era solo simbólico de su imitación de Cristo, sino también la imagen de su purificación radical, un proceso que comenzó con la santa comunión del espíritu de Lutgarda con Cristo y apareció en el exterior a través de su ser físico, haciendo que su carne deviniera tan milagrosamente pura que dejó de menstruar. En su lugar producía sustancias imbuidas de lo divino, desde el aceite que goteaba de sus senos y sus dedos a la saliva y el aliento, todos marcados por un suave y dulce olor, con poder para curar cuerpos y almas.<sup>39</sup>

Con una infusión de *pneuma* divino, la carne milagrosa de Lutgarda llegó a ser tan ligera como para flotar en el aire como fuego cálido y seco elemental y, en su levitación, subir hacia el éter divino, su casa mística. La experiencia milagrosa de Lutgarda estaba en oposición directa con el *dictum* aristotélico de que los cuerpos humanos, compuestos por una mezcla pesada y caótica de elementos, buscaban su lugar natural en el suelo. Esto indica que su carne había cambiado radicalmente en su composición física. En esta purificación, los elementos caóticos se pusieron en reposo, lo que permitió que su cuerpo ascendiera hacia los reinos platónicos de la armonía y, en última instancia, a la corte celestial, su verdadero hogar. El *pneuma* divino de la mujer santa teológicamente construido no solo hizo posible los milagros y la protegió contra la corrupción espiritual, sino que también le proporcionó protección física contra el aire pestilente que se arremolinaba sobre los lugares enfermizos, como los hospitales.

39. Bernard McGINN, *The flowering of mysticism: men and women in the new mysticism (1200-1350)*, Nueva York: Crossroad, 1998, pág. 256.

Otro caso: los milagros de santa Isabel de Hungría (1207-1231) narran la fundación de un hospital para el cuidado de los enfermos indigentes y su trabajo allí como enfermera. Su hagiógrafo escribe que de día y de noche iba al hospital para atender a los que sufrían:

Et quant esse eut fait faire celui hospital esse se mist comme une humble chambetiere au service des pources et se porta su humblement en ce service quelle portoit la nuit entre ses bras ses pources malades es chambres faites leur necessites et rapportoit et nettoioit leurs draps qui estoient gastez.<sup>40</sup>

Si bien tal aire pestilente corrompido por los olores de los despojos y las necrosis podía poner en peligro a las mujeres más débiles, causándoles desequilibrio humoral e incluso la muerte, las mujeres santas fueron física y espiritualmente fortalecidas por el *pneuma* divino que fluía en sus seres milagrosos. El calor de la oración y el fuego del Espíritu Santo tenían el poder de curar a las mujeres de su frialdad fundamental, la fuente de su corrupción física, mental y espiritual, salvándolas de cualquier daño. Mientras que las mujeres devotas en entornos controlados, como Lutgarda de Aywieres, y las mujeres santas agraciadas por Dios, como Isabel de Hungría, podían alcanzar la pureza divina, la mayoría de las mujeres eran propensas a ser víctimas de sus naturalezas húmedas y frías, y a la tentación de la carne.

Al igual que los teólogos construyeron el cuerpo imaginario de la mujer corrupta en oposición al del varón perfecto imaginario, también usaron la inversión categórica aristotélica para construir la tóxica y mala mujer en oposición a la virgen santa y casta.<sup>41</sup> En la construcción de la mala mujer paradigmática, los estudiosos de los siglos XIII y XIV aplicaron sistemáticamente la filosofía aristotélica natural, la teoría humoral y el conocimiento anatómico para demostrar la afirmación teológica de que el alma femenina se sentía atraída por el mal y que el cuerpo de la mujer era tan tóxico que podría incluso envenenar a los que se encontraban a su lado.

En el *Fornicarius* de Johannes Nider, nos encontramos con las primeras conexiones explícitas entre la fisiología femenina corrupta, el desenfreno y la irracionalidad, y la convivencia oficial con los demonios y el diablo.<sup>42</sup> En las imaginaciones clericales de hombres como Nider, la mala mujer —no solo la víctima de la tentación— está siempre rodeada de demonios revoloteando a su alrededor, fétidos y obscenos, a la

40. Jacques de VORAGINE, Jean de VIGNAY, BATTALIER, VÉRARD, BRUYAS, BARALHON, MAZENOT, *La Légende dorée*, París, 1493, f. 254v. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=MqieO5IYUtsC&pg=PT429&dq=la+legende+dor%C3%A9e,+tome+I&hl=es&sa=X&ei=qWuEVOznIIbuUo2KgNgP&ved=oCCUQ6AEwAA#v=onepage&q=la%20legende%20odor%C3%A9e%2C%20tome%20I&f=false> [consultada 07.12.14].

41. Para las brujas como inversión de las santas, *cfr.* Richard KIECKHEFER, «The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft, and Magic in Late Medieval Europe», *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994), págs. 355-385.

42. Michel BAILEY, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

espera de sus órdenes.<sup>43</sup> A través del pacto demoníaco, la bruja —que de otra manera era impotente, salvo por su toxicidad— se convirtió en la señora de las fuerzas naturales, como las tormentas y el viento, ellas mismas cargadas y llenas de entidades malignas invisibles. En las colecciones de fuentes y estudios para la historia de la caza de brujas<sup>44</sup> se encuentran citas referentes al poder de las brujas para desatar tormentas eléctricas severas, huracanes, enfermedades de las cosechas, sequías, inundaciones, o tormentas de *nieve*. Veamos algunos ejemplos:

En *Geschichte d. Zauber* (1460): maxime quoad dispositionem temporis, ut de nive futura aut aeris serenitate aut in de pluvia vel grandine, tonitruo et tempestate etc. [...] Ex hac etiam et illusione apparet etiam strigis, quod commoveant nubes et concitent ventos et producant pluvias et grandines et tempestates magnas faceunt [...] strigas ipsas posse producere grandines, pluvias et huiusmodi, que falsa sunt, ideo tales sunt in periculo fidei et abiciendi, quemadmodum habetur in concilio Aquilegiensi.

En *Geschichte d. Zauber* (1505): Primo namque ad hoc laborant incautatores seu incantatrices, ut elementa commoveant, et ex eis commotis mixta generent. Conantur enim concitare maria et ventos, et sic generare grandines, fulmina, tonitrua, nives, pluvias, pruinas et sic de aliis, quemadmodum magi Pharaonis leguntur fecisse in Egipto, prout recitat Beda in quadam omelia.

En *Hexenprocesse der weltlichen Gerichte* (1456): Haec cum sodalibus suis famabatur excitare posse ventos, pluvias, grandines et huiusmodi tempestates. Confitebatur etenim se in mense Maio suscitasse grandinem et gelu tanta vehementia, quod in circuitu civitatis Medensis ad duo milliaria tarn vineae quam reliqui fructus oranimode perierint, nee erat spes ulterius repullulandi.

## EL COSMOS, LOS VIENTOS, EL AIRE CORRUPTO

Las concepciones médicas y teológicas medievales sobre el aire amorfo, y sus relaciones recíprocas con el cuerpo humano y el reino espiritual, hundían sus raíces en el estudio académico de la filosofía natural, el centro de la cual se ubicaba en el antiguo cosmos, el sistema cerrado en el que las leyes de la física y la metafísica funcionaban. Era esta estructura cosmológica la que concedía a físicos y teólogos el marco teórico sobre el que construir su comprensión del mundo natural y sobrenatural. El cosmos estaba compuesto por varias esferas cristalinas concéntricas. Fuera de la esfera sideral más externa se ubicaba el reino primero de Aristóteles,<sup>45</sup> entendido por los filósofos

43. Michel BAILEY, «From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages», *Speculum* 76, núm. 4 (2001), págs. 960-990.

44. *Quellen und untersuchungen zur geschichte des hexenwahns und der hexenverfolgung im mittelalter. Mit einer untersuchung der geschichte des wortes hexe*. Disponible en: [http://archive.org/stream/quellenundunteroofrangoog\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/quellenundunteroofrangoog_djvu.txt) [consultada 3.12.14]. Las elipsis son mías.

45. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 6.7: «Pero “primero” se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es la primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efec-

naturales medievales como Dios, quien creó el cosmos y lo puso en movimiento por amor. Bajo la esfera sideral estaba la de los planetas, girando siempre en perfecta armonía a través del quinto elemento: el éter. En este reino supralunar todo movimiento era circular y eterno. En cambio debajo de la luna el cosmos se convertía en un lugar muy distinto, un mundo de movimiento caótico y a menudo violento. Después de Empédocles y Platón, Aristóteles sostenía que el espacio sublunar se componía de cuatro elementos teóricos: fuego, aire, agua y tierra, cada uno de ellos con su propio conjunto de cualidades y con su lugar natural de reposo.<sup>46</sup> La representación del cosmos, según la *Cosmografía* de Apiano (1524), aparece en la figura que sigue:



Figura 3. Concepción cristiana del cosmos aristotélico, *Cosmografía* de Petrus. Apianus © Fondo Antiguo, Universidad de Sevilla.<sup>47</sup>

to, ninguna de las otras cosas que se predicen es capaz de existencia separada, sino solamente ella». Disponible en: <https://enblancoe.files.wordpress.com/2013/11/aristoteles-metafisica.pdf> [consultada 23.II.14].

46. *Idem*, 1.3: «Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua y que, entre los cuerpos simples, él es principio por antonomasia. Por su parte, Hispaso el metapontino y Heráclito el efesio [afirman] que lo es el fuego y Empédocles, a su vez, añadiendo la tierra como cuarto de los mencionados [afirma] que lo son los cuatro...».

47. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/995/7/la-cosmographia-de-pedro-apiano/> [consultada 23.II.14].



Esta jerarquía describía el lugar de descanso de cada elemento de acuerdo con sus cualidades intrínsecas; aunque los elementos en teoría deseaban estar en sus lugares de reposo, raramente lo alcanzaban, debido al cambio y al movimiento continuo predominantes en la caótica esfera sublunar.<sup>48</sup> En el centro del cosmos se encontraba la tierra, fría y seca, el más pesado de los elementos, sobre la que corría el agua elemental, fría y húmeda. Encima de la tierra y el agua, el aire, caliente y húmedo, se extendía hasta el cielo más allá de la visión humana; y el fuego, caliente y seco, en un anillo de fuego en el perímetro último de la atmósfera terrestre.<sup>49</sup> Era aquí donde el elemento más ligero en la tierra, el fuego, entraba en contacto con el etéreo reino de lo divino. El éter aristotélico —a diferencia de los éteres mundanos de Anaxímenes, Empédocles o Platón— era de naturaleza perfecta y eterna, no podía interactuar activamente con los elementos terrenales, pero estaba en contacto físico con el anillo de fuego que ardía debajo.<sup>50</sup> Aquí, en el límite, la atmósfera del reino celestial y la del reino terrenal entraban en una conexión que facilitaba la conceptualización de un gradiente elemental que se elevaba desde la tierra pesada al aire más ligero, del fuego al éter divino. Para los teólogos medievales, esta matriz atmosférica de éter, fuego y aire se convertiría en el canal a través del cual se desplazaban los seres celestiales: los ángeles, espíritus divinos, pero también los demonios.

La filosofía natural medieval estaba preocupada no solo por el aire abstracto y elemental, que se hallaba en diferentes proporciones en toda materia terrenal, sino también por el aire atmosférico, que se manifestaba en los fenómenos meteorológicos: lluvia, nubes y viento.<sup>51</sup> Aristóteles sostenía que el aire atmosférico que rodeaba a la tierra era húmedo y cálido, por contener mucho vapor y la exhalación seca de la tierra. Como el aire se condensa produce nubes y, cuando se enfría, se condensa de nuevo, y el agua que se ha formado retorna a la tierra en forma de lluvia.<sup>52</sup> Según *Meteorológicos*, el aire circulaba no solo verticalmente debido a la transformación conti-

48. Esta representación es conocida y asumida por las élites intelectuales. El cronista catalán Jeroni Pujades (c. 1568-1635) refirió las vicisitudes agrícolas de 1629 con estas palabras: «En efecte, com lo sol ha anat sempre malalt, naturalment no poden fer altra cosa les herbes sublunars». Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/MemoriasRABL/article/view/204470> [consultada 13.12.14].

49. ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, Madrid: Editorial, 1996, 1.2: «siendo éstos [en número de] cuatro, fuego, aire, agua y tierra, el que se superpone a todos ellos es el fuego, y el que subyace [a todos], la tierra; y que [hay otros] dos que guardan entre sí la misma relación que aquéllos [en efecto, el aire es, entre todos, el más próximo al fuego, y el agua, a la tierra]». Disponible en: <http://ebiblioteca.org/?/ver/98281> [consultada 23.11.14].

50. Christian WILDBERG, *John Philoponus' criticism of Aristotle's theory of aether*, Berlín-Nueva York: W. de Gruyter, 1988, pág. 12.

51. Para los complejos nombres de aires y vientos, cfr. Geoffrey LLOYD, «Pneuma between Body and Soul», *Journal for the Royal Anthropological Institute*, 13, núm. 5, (2007), págs. 135-146.

52. ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, 1.3, 1.9: «Mientras la tierra permanece quieta, la humedad en torno a ella, evaporada por los rayos [del sol] y por el restante calor de arriba, asciende; en cambio, cuando el calor que la elevó la abandona y una parte se escapa hacia el lugar superior mientras otra parte se debilita al elevarse demasiado en el aire [que hay] por encima de la tierra, el vapor se condensa de nuevo al enfriarse por la pérdida de calor y por el lugar [donde se halla], y se forma agua a partir del aire; y, una vez formada, se desplaza nuevamente hacia la tierra».

nua de la materia y las leyes de la física sublunar, sino también horizontalmente, a causa de la rotación esférica de la máquina motriz. Una vez puesto en marcha, sin embargo, el aire atmosférico no mantenía su trayectoria circular, se movía de forma errática sobre la faz de la tierra, siendo esta una premisa probada por la acción del viento. Aristóteles sostenía que los vientos terrestres no eran más que aire atmosférico en movimiento que se elevaba desde los cuatro puntos cardinales.

El viento del norte —Septentrio— era frío y seco; el del sur —Meridies—, caliente y húmedo; el del este —Oriens—, frío y húmedo, y el del oeste —Occidens—, caliente y seco.<sup>53</sup> Eran teorías populares extraídas de manuales medievales basados en fuentes tales como Plinio el Viejo y san Isidoro de Sevilla, quienes argumentaban que los vientos podían ser almacenados en cuevas, elevados desde el mar o ser agitados por los efectos del sol, la luna y los planetas.<sup>54</sup> Veámoslos representados en las cuatro esquinas en el *Liber chronicarum* —*Crónica de Schedel* o *Crónica de Núremberg* (1493)—:



Figura 4. Hartmannus Schedel, *Liber chronicarum*  
© Fondo Antiguo, Universidad de Sevilla.<sup>55</sup>

53. ARISTÓTELES, *Meteorológicos*, I, 3, 2.4.

54. Barbara OBRIST, «Wind Diagrams and Medieval Cosmology», *Speculum*, 72, núm. 1 (1997), págs. 33-84.

55. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/168/13/liber-chronicarum> [consultada 23.II.14].

Para los teólogos medievales, herederos a larga distancia de Aristóteles, los vientos tuvieron una génesis multifactorial, siendo tanto sobrenaturales como naturales, movidos por fuerzas invisibles. Los vientos cardinales, por ejemplo, fueron nombrados los dioses del viento, los que dirigieron los vendavales de acuerdo con el temperamento de cada uno de ellos. En los manuscritos medievales, a Septentrio, nombre de la constelación de siete estrellas asociada al cielo del norte, se le conocía igualmente como Bóreas, dios del viento del norte, cuyo nombre se traduce como «el devorador», en referencia a su aliento mordiente y a su carácter violento e impredecible. Así lo describía Hesíodo:<sup>56</sup>

Evita las heladas peligrosas que cubren la tierra al soplo de Bóreas, cuando éste agita el mar vasto en la Tracia, mantenedora de caballos; porque entonces mugen la tierra y la selva. Derriba las encinas de hojas altas y los pinos espesos, en las gargantas de la montaña, cayendo contra tierra, y a su impulso retiembla la selva toda. Se espantan las bestias feroces, y hasta aquellas que tienen pelaje espeso se recogen la cola bajo el vientre; pero el frío les penetra su pelaje espeso aunque cubran de vello sus pechos. Penetra el cuero del buey, y aun la piel de la cabra velluda, pero no la lana de las ovejas. Y la fuerza del viento Bóreas encorva al anciano...

Los diagramas de viento medievales revelan otro vínculo, menos evidente, con el mundo sobrenatural de la Antigüedad: la creencia de que los vientos traen a los demonios. En el mundo antiguo se supone que el viento está lleno de espíritus que pueden ser buenos, malos o neutros. La teología cristiana no permitía los espíritus neutros, por lo tanto colocó seres angelicales en el reino divino más allá de la luna, condenando a los demonios del mal a los vientos melancólicos de la tierra.

En la tradición hipocrática, el conocimiento práctico del medio ambiente regional de un paciente, los vientos y el clima, era de vital importancia para la práctica de la medicina. La naturaleza de los vientos tenía una influencia directa en la salud física de un individuo. En los libros tercero a sexto de *Aires, Aguas y Lugares*, los libros uno y tres de las *Epidemias*, y a lo largo de la *Enfermedad Sagrada*, los discursos de Hipócrates sobre las cualidades de los vientos cardinales hacían especial hincapié en el viento del norte, extraordinariamente seco, y en el viento del sur, extremadamente húmedo. Debido a la sequedad y a la humedad radical, en el norte y en el sur los vientos se desempeñaban para ser los aires más peligrosos para la salud humana. Según *Aires, Aguas y Lugares*,

así la primera diligencia que debe hacer un médico al llegar á una población que no conoce, es examinar con cuidado su esposicion en órden á los vientos, y al diverso oriente ú ocaso del sol, porque hay mucha diferencia entre una población espuesta al norte, y otra que lo esté al mediodia, entre la que lo esté al levante, y aquella que lo está al poniente.<sup>57</sup>

56. *Los Trabajos y los días*, libro II. Disponible en: [http://www.wadhoo.com/39527/Hes%C3%A9odo\\_Trabajos\\_y\\_D%C3%ADas.pdf](http://www.wadhoo.com/39527/Hes%C3%A9odo_Trabajos_y_D%C3%ADas.pdf) [consultada 24.11.14].

57. TOURTELLE, *op. cit.*, nota 34, pág. 168.

Este es un aspecto que recoge Eiximenis en el *Dotzè* al destacar la ventajosa situación geográfica de Barcelona, con «còpia d'aigua» y resguardada del viento de mediodía por la montaña de Montjuïc, cosa que favorece su prosperidad, a diferencia de Tarragona, que no se edificó correctamente. En los nueve puntos en los que el franciscano desglosa la situación ideal de la ciudad, recoge toda la información que la tradición clásica y medieval, inaugurada por Vitrubio y Paladio, había dedicado a este tema. En los puntos sexto, séptimo y octavo desarrolla, con profusión de ejemplos, el impacto extraordinario que el agua y el viento —en todas sus formas— tienen en la salud y la calidad de vida de los ciudadanos: «deu ser lo siti eixut», conviene que «la ciutat haja bones aigües e bons aires, e açò per conservar la sanitat de les gents»; y «qui edifica ciutat deu guardar que la dita ciutat no sia detrás monts qui li veden lo levant ne los vents orientals, car aquells són pus sans que altres».<sup>58</sup>

Hipócrates consideraba asimismo que los que habitaban en ciudades expuestas a los vientos del norte:

deben ser necesariamente nerviosos y secos, la mayor parte de ellos [los hombres] tienen el vientre inferior duro, difícil de mover, y el superior, al contrario, más fácil. Su temperamento es mas bien bilioso que pituitoso, tienen la cabeza dura y robusta, y estan por lo general espuestos á las rupturas de los vasos.<sup>59</sup>

Y en cuanto a las mujeres:

Hay muchas estériles por causa de las aguas, que son duras, crudas y frías; además, sus evacuaciones menstruales son cortas y de mala calidad; sus partos son trabajosos, pero rara vez abortan. No pueden criar á sus hijos por la dureza y crudeza de las aguas, que estinguen la leche de sus pechos. Muchas veces los esfuerzos del parto producen en ellas la tisis, por la ruptura de algún vaso.<sup>60</sup>

Al entrar en el cuerpo los vientos de Septentrio facilitan la producción de la bilis negra, enfrían el cuerpo, roban el calor vital, y restringen los procesos de digestión. Las personas expuestas a la humedad excesiva de los vientos del sur

tienen la cabeza húmeda y llena de pituita [...] diarreas frecuentes [...] las mugeres son enfermedades, y estan espuestas á las pérdidas de sangre uterinas; muchas son estériles, mas bien por su mala salud que por su naturaleza, ó padecen abortos con frecuencia.<sup>61</sup>

Para Hipócrates, los cambios rápidos entre los vientos del norte y del sur podrían causar estragos en el cuerpo, en un momento desecación y en el siguiente engordar por el fluido; del mismo modo, los periodos de transición entre temporadas podrían

58. David GUIXERAS, «L'urbanisme al Dotzè del Crestià», *Mot so razo*, vol. 8 (2009), págs. 68-87.

59. TOURTELLE, *op. cit.*, nota 34, pág. 174.

60. *Idem*, pág. 176.

61. *Idem*, pág. 172. Las elipsis son mías.

perturbar el equilibrio humoral, con la primavera y el otoño y el cambio concomitante de humedad a sequedad y de sequedad a humedad que salía del cuerpo, lo hacía más vulnerable a la enfermedad. En la tradición hipocrática, ambos vientos y los cambios de temporada fueron las principales causas de enfermedad aguda y, en algunos casos, de las epidemias.<sup>62</sup>

El aire a través del viento y el clima, siempre en movimiento, afligía el cuerpo no solo penetrándolo directamente, sino también corrompiendo el entorno local en el que este habitaba. La afirmación de Hipócrates de que el ambiente de una región determinada podía devenir lo suficientemente tóxico como para causar daño corporal —un concepto arraigado en *Aires, Aguas y Lugares*, así como en *Epidemias*— se convirtió en argumento destacado de las discusiones antiguas sobre la peste. Por ejemplo, en *De Rerum Natura*, Lucrecio describió así la peste de Atenas:

Esta forma de pestilencia y este soplo mortal llenó en otro tiempo de duelo los campos de la tierra de Cécrope, devastó los caminos, despobló las ciudades. Viniendo del fondo de Egipto, en donde había nacido, atravesó un vasto espacio por el aire y las llanuras fluctuantes del mar y se echó finalmente sobre el pueblo entero de Pandión. Desde este momento sus habitantes se rendían en catervas a la peste y a la muerte.<sup>63</sup>

Una vez instalado en Atenas, este aire tóxico afectaba a cada quien de forma diferente. En esto, Lucrecio sigue la afirmación de Hipócrates: peste viene del *pneuma* que todo el mundo exhala.

La vinculación conceptual entre el aire tóxico y la peste fue transmitida al mundo medieval a través de las fuentes patrísticas y hagiográficas, en las cuales vemos que las causas del aire infeccioso se alejaban de lo natural, aunque entrelazadas con lo sobrenatural, poniendo énfasis en lo divino e incluso en lo demoníaco. En su discusión de la *Meteorología* en las *Etimologías*, por ejemplo, Isidoro de Sevilla se hizo eco de Hipócrates en la atribución de la peste a los vientos del sur, «de los que nace el aire corrupto»:

Pestilentia est contagium, quod dum unum adprehenderit, celeriter ad plures transit. Gignitur enim ex corrupto aere, et in visceribus penetrando innititur. Hoc etsi plerumque per aerias potestates fiat, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fit.<sup>64</sup>

Los primeros autores de la tradición cristiana representaban los agentes sobrenaturales responsables de la corrupción física del aire en forma de serpientes o dragones, cuyos cuerpos y aliento venenoso-malignos fueron las causas de las enfermedades humanas y la muerte. En una epístola al obispo Juan, por ejemplo, el papa Gregorio

62. *Idem*, pág. 174: «las epidemias causadas por las vicisitudes de las estaciones».

63. TITO LUCRECIO CARO, *De la naturaleza*, II, Madrid: CSIC, 2001, pág. 177; LLOYD, «Pneuma», *op. cit.*, nota 51, págs. 135-146.

64. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías: I (libros I-IX)*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero; introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, DL 2000, *caput*. VI. *De Acutis Morbis*, 17.

el Magno (siglo VI) se quejaba de que una indisposición de los humores nocivos —*noxio humore*— le estaba causando un gran sufrimiento, y eso acabó en una discusión sobre la peste de Roma, enfermedad mortífera producida por el aire putrefacto corrompido por las exhalaciones de las serpientes que habitaban en el río Tíber.<sup>65</sup> Esta misma etiología de la enfermedad epidémica se repite en la vida de san Silvestre, quien descendió a un pozo cerca de Roma y selló la boca de un dragón cuyo hedor y aliento mataban cien hombres al día.<sup>66</sup>



Figura 5. Serpiente-dragón, miniatura carolingia, *Petrus Agricola* © Biblioteca Nacional de Württemberg.<sup>67</sup>

El santo que mata al dragón y así cura una región geográfica del aliento infeccioso y venenoso de una serpiente se convirtió en un tópico de la hagiografía medieval. En los *Acta Sanctorum* encontramos las narraciones de san Lifardo, quien eliminó un dragón lleno de demonios que provocaban un aire viciado, y de san Marcelo, obispo de París, que había de aniquilar otro que comía cadáveres y cuyo aliento infectaba el aire. Del mismo modo, san Pavacio, obispo de Le Mans (siglo IV), se enfrentó a un monstruo cuya respiración era pestilente; con el fin de «liberar al país de esta plaga», Pavacio hizo el signo de la cruz, desterrando de ese modo a la bestia a las profundidades de la tierra para siempre.<sup>68</sup>

65. GREGORIO EL GRANDE, cartas al obispo Mariano de Arabia y Rusticano Patricio, Madrid, Biblioteca Nacional, MS 11544, f. 13v.

66. VORAGINE, *La Légende dorée*, op. cit., nota 42, f. 27-30.

67. Disponible en: <http://flickrhivemind.net/Tags/w%C3%BCrttembergischelandesbibliothek/Interesting> [consultada 25.11.14].

68. Para san Lifardo, cfr. *Acta Sanctorum: quotquot toto urbe coluntur*, «De SS. Lifardo et Urbi-co», París: V. Palmé, 1863-1940, 3 de junio, tomo I, págs. 291-301; para san Marcelo, cfr. GREGORIO DE TOURS, *Historiae Francorum libri decem*, París: G. Morellium, 1561; E. Cobham BREWER, *A Dictionary of Miracles: Imitative, Realistic, and Dogmatic*, Filadelfia: Lippincott, 1894, pág. 116. Disponible en: <http://flickrhivemind.net/Tags/w%C3%BCrttembergischelandesbibliothek/Interesting> [consultada 25.11.14].



Figura 6. Áspid © Biblioteca Bestiario Medieval Siruela.<sup>69</sup>

En todos estos casos, el aliento tóxico de la serpiente podía también leerse como una alegoría de la herejía que, como la peste, se propagaba rápidamente e infectaba y corrompía las almas de los fieles. El vínculo entre el aliento tóxico de una criatura malvada y su poder de envenenar el aire circundante y matar a aquellos que entraban en contacto con él continuaría siendo empleado en toda la Edad Media. Los teólogos que trabajaban en las universidades medievales utilizaron las teorías hipocráticas del aire tóxico, transmitidas a través de los textos sagrados y seculares, en conjunción con las teorías galénicas del *pneuma*, para explicar la correspondencia entre la toxicidad espiritual y la física.<sup>70</sup> La creencia en el aire corrupto y pestilente permaneció de forma destacada en la cultura medieval, sobre todo desde la Peste Negra de 1348, y en interpretaciones médicas como las de Gentile da Foligno, quien se basó en la astrología para destacar las influencias celestes en provocar la epidemia; mientras que la comunidad de creyentes y los teólogos atribuyeron su origen al pecado humano y al castigo e ira divina y sus dardos venenosos flotando en el aire viciado.<sup>71</sup>

El proceso a Stedelen, originario de Boltingen, en el Simmenthal, en los Alpes, tuvo lugar bajo la dirección de un juez secular, Pierre de Greyerz, representante de las autoridades de Berna.<sup>72</sup> La fecha de las persecuciones en la zona se sitúa entre 1397 y 1406. Entre los muchos *maleficia* de los que se acusa a Stedelen, figura el de que

69. Disponible en: <http://www.lavondyss.net/biblioteca/bestiario-medieval-siruela/oo.-BESTIARIO%20MEDIEVAL.htm>, edición de Ignacio MALACHEVERRÍA [consultada 25.II.14].

70. LLOYD, «Pneuma», *op. cit.*, nota 51, pág. 138.

71. Agostino PALMERINI, *Gentile da Foligno*, Milán: Istituto Giovanni Treccani, 1932; CUADRADA, *El llibre*, *op. cit.*, nota 3, pág. 78; Karen Louise JOLLY, *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

72. Norman COHN, *Europe's inner Demons. The Demonisation of Christians in Medieval Christendom*, Londres: Random House, 2011, págs. 142-143.

producía formidables inclemencias, hería a sus prójimos en sus bienes y en su cuerpo, transmigraba por los aires de un lugar a otro y «emitía hedores infectos cuando iban a cogerle». La asociación de la podredumbre del aire con la transmisión de la temible Peste Negra será una constante en casi todos los tratados médicos sobre la enfermedad, desde el siglo xiv. Antonio Pérez, médico y cirujano de su majestad, escribe su *Breve Tratado* en 1598, donde narró las clases de putrefacción del aire, unas terrestres y otras celestes. Las causas «celestes son la ira de Dios, por nuestros pecados embiada [...] aunque los Astrólogos atribuyen esta impuridad de ayre a los Astros, y signos del cielo», poniendo así en entredicho el origen sidereal de las epidemias. Por otro lado afirmó que

tanto quanto fuere el mal olor, tanta será la putrefacción, y corrupción, que de ahí saldrá, de lo qual el ayre se corrompe, principalmente si es crasso, y se detiene sin correr libre, que dicen ventilarse, que assí el mucho viento bueno desparze, y consume poco el ayre malo.<sup>73</sup>

Podemos pensar, según Pérez, que se avecina una pestilencia «por la grossedad del ayre, y destemplança»; podrido el ambiente, los alimentos y las bebidas,

las gentes se sienten en sí laxitudines, floxedades, disgustos, sin saber de qué proceden, quéxanse muchos de congoxas, anxiedades: y si con esto corren tabardillos, sarampiones, muchas viruelas, malos dolores de costado, frenesí, muchos diviesos malinos, y algunos carbunclosos, y otras enfermedades malinas pútridas, ay deste mal futura.<sup>74</sup>

La peste se iniciaba, pues, con una profunda crisis psicológica a la que seguía el mal físico. Otro aviso de la llegada de la enfermedad era que en tiempo frío hiciera calor o al revés. Recomienda evitar el aire maligno, huyendo de toda ocasión de putrefacción, que pueda causar mal olor, como aguas estancadas y muladares. Aconseja enterrar los cadáveres en fosas hondas, cerrar pozos y cuevas de donde salga mal olor, favorecer las corrientes de aire y hacer fuegos por todas partes.<sup>75</sup>

La cuestión de los malos olores, el aire venenoso, el vapor fétido, es un *leitmotiv* en los juicios de las brujas, en especial en los relatos del homenaje a Satán y en las posesiones demoníacas. En el auto de fe de Logroño de 1610 se lee:

le alzan la cola y descubren aquellas partes que son muy sucias y hediondas, y al tiempo que le besan debajo de ella tiene prevenida (que les da) una ventosidad de muy horrible olor...<sup>76</sup>

73. Antonio PÉREZ, *Breve Tratado de Peste, con sus causas, señales, y curación: y de lo que al presente corre en esta villa de Madrid, y sus contornos*, Madrid: Por Luis Sánchez, 1598, BNM, R-4276, f. 4-5. La elipsis es mía.

74. *Idem*, f. 5-5v.

75. *Idem*, f. 7-7v.

76. Miguel JIMÉNEZ MONTESERÍN, *Introducción a la Inquisición española*, Madrid: Editora Nacional, 1980, pág. 791.



En Cataluña:

axí que me digué renegàs com de fet reneguí de Déu, la verge Maria y tots los sants, i l'adorí donant-me per sclava sua, y mentres lo adorava *sentia molt gran pudor y amargor*, que.m feia venir ganas de llansar, y tingué tractes ab mi per darrera com tinch dit...<sup>77</sup>

Observemos también la alusión al aliento fétido, metáfora de la posesión diabólica:

y apretaban a la dicha María de Yurreteguía a que confesase, y viéndose atajada y convencida, le sobrevino un sudor y grande congoja, y cayó sentada con un desmayo, y daba a entender que en la garganta tenía un grande impedimento que la estorbaba para que no pudiese decir la verdad. Y habiendo vuelto en si con un gran suspiro que dio, *echó por la boca aliento de muy mal olor*, y luego confesó como era verdad todo...<sup>78</sup>

#### SATÁN Y LAS BRUJAS: TORMENTAS, POLVOS MÁGICOS, GRANIZOS

En los primeros tiempos, sin embargo, las autoridades de la Iglesia cristiana se opusieron a la creencia en la brujería y rechazaron que los seres humanos tuvieran ningún poder sobre el clima. Eran los ángeles los emisarios encargados de llevar a cabo los designios de la justicia divina. Sobre ellos Dios podía delegar sus funciones vengativas en forma de epidemias, plagas aniquiladoras de los campos cultivados, tempestades devastadoras de lluvia y granizo; eran el instrumento recordatorio de su omnipotente presencia en todos los asuntos de la existencia humana, y el castigo a las maldades de los hombres por no cumplir debidamente con los preceptos de la vida cristiana, como quedó definido en el IV Concilio de Letrán (1215).

Este pensamiento era herencia de la teología medieval fundamentada en la filosofía escolástica basada en la resignación y el temor ante la cólera divina frente a las penalidades enviadas por Dios. En los diagramas los demonios se dibujan a menudo como criaturas aladas oscuras, que eran a la vez fuente y contenido de los vientos tempestuosos que soplaban sus bocas.<sup>79</sup> Las fuentes eclesiásticas decían también que después del pecado de soberbia que los había enfrentado a Dios, y tras ser arrojados al infierno, los demonios —ángeles caídos— perdieron los dones sobrenaturales, y de ahí su intelecto quedó oscurecido. No obstante, conservaron las fuerzas natura-

77. *Condemnades per bruixes. Processos judicials al Vallès i al Moianès a principis de segle XVII*, edición de Rafael Ginebra, introducción de Agustí Alcoberro, Granollers: Associació Cultural Modilium / Museu de Granollers / Museu d'Història de Catalunya, 2007, pág. 86. El énfasis es mío.

78. JIMÉNEZ MONTESERÍN, *Introducción*, *op. cit.*, nota 78, pág. 769. El énfasis es mío.

79. OBRIST, *op. cit.*, nota 54. Del mismo modo que los ángeles podían descender a la tierra desde los reinos etéreos sobre la luna, no se arremolinaban en el aire, ni permanecían en él mucho tiempo; solo los demonios, atrapados en este mundo debajo de la luna, dominaron el aire en el reino terrenal.

les de su entendimiento.<sup>80</sup> Su voluntad estaba tan obstinada en el mal que no podían hacer bien alguno.

El papel protagonista del diablo en el mundo se nutrió de una revisión teológica que había dominado los espíritus de los hombres de la Iglesia desde san Agustín. De una concepción unificada del mundo como creación de Dios, donde todos los fenómenos eran atribuidos inmediatamente al poder único divino, se pasó, bajo la influencia del redescubrimiento de la filosofía natural de Aristóteles, a la idea de una división más compartida entre la *naturaleza*, a la cual le fue asignada un cierto grado de autonomía, y lo *sobrenatural*, fuera de origen divino o diabólico. El diablo sacó partido a esta separación. Por supuesto que el enemigo de Dios estuvo siempre subordinado a su creador, y no pudo de ninguna manera ocupar su rango. Sin embargo, adquirió una más gran libertad de acción en su rol de manipulador maléfico de la naturaleza.<sup>81</sup> Fue identificado como el principio del mal, responsable de todas las catástrofes de orden natural y social. Las desgracias se atribuyeron a los demonios y a sus cómplices, los brujos y las brujas, y también a Dios (que permitía que las calamidades se abatieran sobre la gente). Satanás y sus secuaces, según las élites dominantes y las comunidades rurales, constituyeron una contra-iglesia diabólica que se manifestó en una triple dimensión: el pacto demoníaco, la participación en las asambleas satánicas —el sabbat— y la práctica de maleficios.

La brujería devino de esta manera un medio de interpretar el mundo. La brujería, entonces, constituyó una forma de representación de un medio que era a la vez natural y social, adquiriendo un mayor vigor en los momentos ecológicamente difíciles para las sociedades tan ligadas a la tierra. Así, cuando una serie de hechos meteorológicos adversos (heladas, granizo, lluvia, sequía, nieve, etc.) se sucedían, la mentalidad campesina estaba dispuesta a interpretar estas coyunturas como un signo de Dios, como el trabajo del diablo o como resultado de la acción de las brujas.<sup>82</sup>

Los teólogos medievales elaboraron una lista completa de las facultades potenciales de los demonios para dañar. Los diablos conservaban la capacidad locomotora que les permitía no solo desplazarse de un lugar a otro de la tierra, sino incluso trasladar objetos materiales, tomar posesión de cuerpos inanimados, moverlos a su antojo, pronunciar palabras y hablar lenguas desconocidas. Asimismo investían capacidades de orden físico que superaban las leyes conocidas, como levantar por los aires a personas y objetos sin ayuda de instrumento alguno y proyectarlos a gran distancia, detener las aguas impetuosas de un río, alzar obstáculos materiales, y otros fenó-

80. Sobre la conceptualización teológica del demonio y su imagen en el mundo cristiano: Jérôme BASCHET, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, París, 1993; Jean DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, París, 1978; Jeffrey Burton RUSSELL, *Satan. The early tradition*, Londres, 1981.

81. Un noble, en las cortes catalano-aragonesas de 1599, se exclamaba así: «Déu emparans com avui el dimoni regna tant i es dóna pressa en procurar ningú se salvi», *cfr.* John H. ELLIOTT, *La revolta catalana, 1598-1640. Un estudi sobre la decadència d'Espanya*, Barcelona: Vicens-Vives, 1966, pág. 30.

82. Wolfgang BEHRINGER, «Climatic change and witch-hunting: the impact or the Little Ice Age on mentalities», *Climatic Change*, 43 (1999), págs. 335-351.

menos que escapaban a la lógica natural. Lucifer y los suyos, siempre con el permiso de Dios, podían atormentar a los hombres y las mujeres mediante la obsesión y la posesión diabólica, invadiendo sus cuerpos y alterando sus facultades mentales. Estos fenómenos los consentía Dios como sistema para castigar los pecados humanos, mientras constituía un acto de fortaleza espiritual y física para el individuo que los padecía, vía de sufrimiento y expiación a fin de reconciliarse con Dios. Podía también el demonio, por pacto diabólico, poner sus fuerzas maléficas a disposición del hombre o la mujer malvada y así satisfacer sus ambiciones. Esta interpretación se convirtió en uno de los pilares del discurso diabólico-brujeril bajomedieval.<sup>83</sup>

En 1437, el papa Eugenio IV centró su atención en el enigma de la brujería y otras artes diabólicas, facultando a todos los inquisidores para proceder contra la «depravación herética» de los cristianos que acudían a los demonios para que los socorrieran. Entre las demandas proferidas se hallaban la de regular el clima, provocar tempestades «y otras cosas indecibles».<sup>84</sup> En el mismo año, en el texto anónimo *Errores Gazariorum* se expuso:

Algunos miembros condenados de la secta [cátaros] que ya fueron quemados, confesaron que las tormentas y el mal tiempo fueron comandadas por muchos demonios juntos en la cima de una montaña para romper el hielo [...] llevando el hielo durante el tiempo de tormenta a través del aire con la ayuda del diablo, utilizándolo para destruir los cultivos de sus enemigos o de ciertos vecinos.<sup>85</sup>

Estos imaginarios poderes de los demonios fueron destacados asimismo por Pierre Mamoris de Limognes, quien en su *Flagelo Maleficorum* (1462) hizo una descripción impresionante de la potencia de Satán, tanto para alterar el clima, conducir las tempestades o los aguaceros repentinos, como para transportar a las brujas a través del aire.

Pero al principio, en los primeros siglos de la Alta Edad Media, la imposición de la Iglesia al pueblo de no creer en las brujas fue lenta y dificultosa. El *Codex Wisigothorum* y la mayoría de los textos de ese momento indican que los brujos descargaban las tormentas, enviaban el granizo a través de encantamientos sobre viñas y sembrados. Numerosas obras recogen y condenan las creencias populares: *De correctione rusticorum* (572-574) de Martín de Braga, *Indiculus superstitionum et paganiarum* (siglo VII), *Homilia de sacrilegiis* (siglo VIII), *De magicis artibus* de Raban Maur (c. 780-856) los Decretos de Burchard de Worms (c. 1000). Pirmin, fundador del monasterio de Reichenau, en el siglo VIII, declara: «Tempestarios»<sup>86</sup> nolite credere; nec aliquid pro

83. Jérôme BASCHET, «Diable», *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, París, 1999, págs. 260-272 y Jean DELUMEAU, «Demon», *Dictionnaire de spiritualité*, vol. III, París, 1957, págs. 141-241.

84. Henry Charles LEA, *Materials Toward a History of Witchcraft*, Whitefish: Kessinger Publishing, parte I, vol. I, 2004, pág. 224.

85. Alan Charles KORS, Edward PETERS (eds.), *Witchcraft in Europe, 400-1700*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2001, pág. 161. Las elipsis son mías.

86. Brujos y brujas especializadas en tempestades, granizo, fuertes lluvias y daños a los cultivos, que lanzaban polvos mágicos perjudiciales sobre los campos, bosques y arroyos, matando bueyes, etc.

eis dare, neque qui dicunt quod manus fructa tollere possent».<sup>87</sup> Pero la fe popular en la eficacia de la magia era demasiado fuerte para ser desarraigada.

San Agobardo (c. 769-840), arzobispo de Lyon, denunció la adscripción a la magia de los granizos, tempestades y cualquier daño causado a la tierra. En su carta *Contra insulsum vulgi opinionem de grandine et tonitruis* refutó la idea de que las brujas pudieran afectar al tiempo.<sup>88</sup> Agobardo también escribió: «El mundo miserable se encuentra bajo la tiranía de la estupidez; creen los cristianos en esas cosas [las brujas y la brujería] absurdas, como nadie podría haber inducido a los paganos a creerlas en otros tiempos».<sup>89</sup> Despreció a los que pensaban que había una tierra llamada Magonia —tierra de la magia— donde los buques flotaban en las nubes, cargando la lluvia y el granizo; y que los hechiceros del tiempo causaban tormentas pidiendo a los marineros de la nube liberar su cargamento sobre un lugar concreto.<sup>90</sup>

Plerosque autem vidimus et audivimus atnta dementia abrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quandam esse regionem, que dicatur Magonia, ex qua noves veniant in nubibus, in quibus fruges, que grandinibus decidunt, et tempestatibus pereunt, vehantur in eandem regionum, ipsis videlicet nautis aereis dantibus paretia tempestariis, et accipientibus frumenta vel ceteras fruges.<sup>91</sup>

Condenó asimismo la persecución de los responsables de las tormentas, acusados de destruir cultivos llamando a los vientos destructivos, advirtiendo al pueblo que no creyera en magos. Sin embargo, muchas centurias más tarde, Jaime I de Escocia, en

87. Gali JECKER (ed.), *Die Heimat des heiligen Pirmin, des Apostels der Alamannen*, Münster: Aschendorff, 1927, págs. 33-73.

88. Rob MEENS, «Thunder over Lyon: Agobard, the *Tempestarii* and Cristianity», en Carlos G. STEEL, John MARENBO, Werner VERBEKE (coord.), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Lovaina: Leuven University Press, 2012, págs. 157-166.

89. Andrew Dickson WHITE, *A History of Warfare of Science and Theology in Christendom*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2004, pág. 270.

90. Jeffrey Burton RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, Cornell Paperbags, 1984, pág. 83.

91. AGOBARDI LUGDUNENSIS, «Liber de grandine et tonitruis», *Opera omnia*, edición de Lieven VAN ACKER (*Corpus Christianorum*, 52), Turnhout: Brepols, 1981, pág. 4. Esta leyenda de Magonia circuló por Europa durante siglos. En 1350 el franciscano Niccolò da Poggibonsi, regresando en una nave veneciana de un peregrinaje a Tierra Santa, se encontró en medio de una terrible tempestad, una especie de tromba de agua, de la que recordó: «vedemo in aria quello maledetto spirito, lo quale noi chiamamo macone; e aveva distesa la coda dalle nuvole infino ne'll acqua, e tirava a sé infinita acqua per fare tempesta e fortuna», *cfr.* Fra Niccolò DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltremare*, edición de Alberto Bacchi Della Lega, Jerusalén: Franciscan Printing Press, págs. 153-156. Parece que se identifica «macone» con Mahomet, o con la región de Magonia, como recogió Bernardino de Siena unos años más tarde, quien juzgaba absurdas algunas costumbres marinas a propósito de las nubes que los navegantes llamaban «magonem», *cfr.* BERNARDINI SENENSIS, «Quadragesimale "De christiana religione"», *Opera omnia*, edición y estudio de PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Florencia: Ad Claras Aquas, 1, 1950-1965, págs. 113-114: «Qui dicam de navigantibus mare, qui [...] cum descendere viderint quamdam nubem, quam quidam "magonem" vocant, quae solet de mari haurire cum navium periculo aquam, illam, evaginato ac vibrato ense, quibusdam coniurationibus praecidere quodammodo simulant». La elipsis es mía.

su *Daemonologie* (1597), continuaba describiendo a la bruja como a la criatura malvada que podía, de repente y violentamente, «rayse stormes and tempests in the aire, either upon Sea or land», un acto «verie possible» debido a que su amo «has affinitie with the aire as being a espirite, and having such power of the forming and moving thereof».<sup>92</sup> Este poder sobre las tormentas marinas encontró su correlato en Logroño, pocos años después:

Y habiendo ido hacia San Juan de Luz, entraron como dos leguas por la mar adentro, y luego toparon con los navíos. El demonio con gran lijereza dio un salto atrás; y revolviéndose sobre la mano izquierda, la levantó en alto, y echó su bendición diciendo con una voz gorda y ronca: aire, aire, aire; y luego al punto se levantó una temerosa tempestad y unos furiosos aires, contrarios los unos a los otros, que llevaban a los navíos a que se encontrasen para se hacer pedazos...<sup>93</sup>

De hecho, las primeras autoridades de la Iglesia lucharon contra las imágenes de brujas demoníacas, capaces de poner en peligro la vida de los demás. Eran creencias mágicas antiguas, y se consideraba que estaban inspiradas por Satán y un mero efecto de la ilusión.<sup>94</sup> Pero a la vez las actividades de las brujas eran las más temidas en las sociedades agrícolas. Los campesinos y pastores dependían siempre del resultado impredecible de las condiciones meteorológicas y sus consecuencias directas en las cosechas. El poder de los demonios que luchaban en el aire medio podía manifestarse en cualquier momento, en el ruido y espanto de los truenos o en las violentas tormentas de granizo destructoras de las vides y maltratadoras de cultivos.<sup>95</sup>

En el año 829 un capitular de Ludovico Pío atacó a los individuos considerados brujos. Dice el texto que «se cuenta» que pueden turbar el aire con sus maleficios, *provocar granizo*, predecir el porvenir, *arrebatar cosechas y leche para dársela a otros*. Que se castigue a estos hombres y mujeres, «pues no temen, de modo nefasto y temerario, ponerse al servicio del diablo».<sup>96</sup> El *maleficium* —provocar granizo, quitar cosechas a uno para dárselas a otro y entrar al servicio del demonio— era, pues, muy viejo, muy anterior a los siglos XIV y XV, cuando se concretaron las concepciones más articuladas y cultas del sabbat. Unas concepciones que asimilarán este antiguo *maleficium*, que podríamos llamar maleficio rural, añadiéndole connotaciones gradualmente más y más diabólicas. Como vemos, el cristianismo tuvo que enfrentarse a residuos mágico-supersticiosos difusos, constatables, procedentes de las anteriores re-

92. King JAMES VI OF SCOTLAND, *Daemonologie*, Escocia: Printer to the Kings Majestie, 1597. Disponible en: <http://www.gutenberg.org/files/25929/25929-h/25929-h.html> [consultada 22.II.14]. Capítulo 5.

93. JIMÉNEZ MONTESERÍN, *Introducción*, op. cit., nota 77, págs. 785-786.

94. Gerhart B. LADNER, *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura, 1983.

95. Peter R. Lamont BROWN, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity A.D. 200-1000*, Oxford: Blackwell Publishers, 2003, pág. 147.

96. *Monumenta germaniae historica. Legum II, capitularia regum Francorum Tomus II, additamenta ad Hdludovici Pii*, núm. 196, 1829, pág. 45.

ligiones, tanto céltico-germánicas como mediterráneas, y consagró lugares en los que pervivían cultos paganos. La tolerancia que existió durante mucho tiempo fue diluyéndose y el radicalismo imperó a partir del siglo xv. A pesar de que se intentó que la gente asumiera que las borrascas solo podían desatarse de forma natural o por el poder divino, el miedo a las *tempestariae* provocó recurrentes linchamientos de «magas del tiempo».<sup>97</sup>

En agosto de 1326, en la sede pontificia de Aviñón, el papa deseaba que concluyera el proceso de Bertrand d'Andiran, canónigo de la iglesia de Saint-Caprais d'Agen, acusado de prácticas mágicas, dado que había invocado a los demonios y a los espíritus malignos.<sup>98</sup> Había llevado a cabo diversas invocaciones conjuratorias para convocar truenos, relámpagos fulminadores, tormentas, granizadas, agresiones de los demonios, muertes de hombres y mujeres, y otros perjuicios. Utilizaba para ello técnicas mágicas, basadas en artes y ciencias prohibidas; consistían en escrituras, libros diversos, jarras de cristal, de arcilla y de madera, y otros extraños instrumentos con los que componía o combinaba polvos de todas clases y licores fétidos, así como otras mixturas; unos y otras servían para congregar diablos que, a su vez, debían provocar granizo y rayos. Después de la terrible devastación causada por la Peste Negra, los rumores de una conspiración maligna para la destrucción afectaron también<sup>99</sup> a las brujas, difusoras de la plaga.

La forma, el procedimiento técnico desarrollado por los judíos, enemigos de la cristiandad, para diseminar el aire infecto y realizar el envenenamiento para transmitir la epidemia, tiene notables connotaciones con la manera como las brujas utilizarán sus polvos maléficos para desencadenar tormentas y granizos. Alfonso de Córdoba nos brinda un minucioso y sorprendente relato del procedimiento de que se valen tales malhechores para diseminar la peste. Helo aquí:

Uti et pillulis pestilentialibus multum valet et praeservat ab aere infecto, et quia aer potest et infici per artificium, ut quando praeparetur quaedam confectio in amphora de vitriaco et quando fuerit illa confectio bene fermentata, ille qui illud malum velit facere, expectat quando fuerit ventus fortis et lentus ab aliqua mundi plaga, tunc vadat contra ventum et locat amphoram suam iuxta lapides contra civitatem vel villam quam velit inficere et zona longa alligata recedendo contra ventum ne eum inficeret vapor, trahat fortiter amphoram super lapides et, amphora fracta, se vapor effunditur et dispargitur in aere, et quicumque tetigerit ille vapor, ille morietur tanquam de aere pestilentico et citius.<sup>100</sup>

97. BAILEY, «From Sorcery to Witchcraft», *op. cit.*, nota 45, pág. 69. En el proceso contra Elisabet Cerdana y Joana Carrera de Castellterçol (1620), se las acusa de provocar: «tempestats de ayres y pedregades per a què los fruyts dels arbres, animals de diversos gèneros y altres coses se anichilassen, pudrissen, extinguisen e suffocassen...» *cf.* *Condemnades*, *op. cit.*, nota 79, pág. 107.

98. Jean-Marie VIDAL, *Bullaire de l'Inquisition Française au XIV<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du grand schisme*, París: L. Letouzey, 1913, págs. 113-115.

99. Además de los judíos o los musulmanes, *cf.* CUADRADA, *El llibre*, *op. cit.*, nota 3, págs. 77-88.

100. Alfonso de Córdoba, *Epistola et regimen Alphontii Cordubensis de pestilentia*, edición de Karl SUDHOFF en su *Archiv*, III, 1909, págs. 223-226.

El cronista Jeroni Pujades, refiriéndose a la terrible peste de Milán de 1630, repitió, con sus traslados convenientes a la época, el mismo tipo de acusación, casi tres siglos más tarde. La causa del contagio eran las pólvoras tiradas por los franceses en las picas de agua bendita «per instint del dimoni de carn humana i animals verinosos».<sup>101</sup>

En 1499, en Andorra, Maria Tomassa, bajo tortura, confesó: «E après les dites Riba e Armengoua *lansaren algunes pólvores* e vingué una gran broxonada. Però que no féu gayre mal, que no devallà de mig solà avall». Cuando se le preguntó qué eran esos polvos respondió: «Et dixit que no sap, que elles li digueren que pólvores eren de fer venir temps». En 1516, en Vilamur, en un juicio, Marguarida Guitera, dijo:

E més se recorde que és stada ella deposant ab na Bernadeta y na Cortala al clot de Coma Farrera, y *lançaren unes pólvores* que na Bernadeta portava, y aquí mateix vingué gran mal temps de pedra y de tempesta que féu molt mal.<sup>102</sup>

En el Pallars, en 1574, en el interrogatorio de Cipriana Polvoreda,<sup>103</sup> testificó que junto a Conilona, Gilaberta, Ballebella y Margarida aprovecharon un día que los sacerdotes se habían ido de la parroquia para hacer venir una granizada; y explicó:

senyor, ferem unes medicines en casa de na Conilona d'esta manera, que prenguerem greyx de serp, que no puc dir si era blanca o negra salvo que tenia lo ventre blanc, y *unes pólvores negres*, y posarem-les ab un ollet, y possarem-hi una aygua negra, que no'm recorda si era dels cardons. Y ayxí ho remenarem tot.<sup>104</sup>

Y dita Ysabel féu tot allò que ella deposant y les altres feyen, ço és, que *lançaren* derevalada unes *aygües y pólvores mesclades* ab un carbací y cridaren: «Diablies, ayxí com ha de venir aygua, vinga pedra».<sup>105</sup>

Como vemos, otra de las habilidades que al parecer era una verdadera especialización de las brujas fue la de provocar granizo, de manera selectiva, pues puede dañar un campo y dejar sano y salvo el del vecino. En una sociedad básicamente rural representaba un flagelo temible. Un informe de la Audiencia Real de Barcelona escrito en 1621, tras la desastrosa cosecha de 1618, decía que el delito de que se acusaba a las brujas era «de que con granisso y piedra que hazían caher talavan los campos y miesses y con niebla hazían perder los frutos, y otros muchos males de infanticidios y muertes de ganados».<sup>106</sup> Una de las finalidades de las juntas<sup>107</sup> era la de pro-

101. Jeroni PUJADES, *Dietari sisè, any 1630*. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/MemoriasRABL/article/view/204471> [consultada 13.12.14].

102. CASTELL GRANADOS, *Orígens i evolució, op. cit.*, nota 5, vol. II, págs. 494-495 y 539. El énfasis es mío.

103. El apelativo es sumamente significativo.

104. Carmen ESPADA GINER, Jaume OLIVER BRUY, *Les bruixes al Pallars. Processos d'inquisició a la varvasoria de Toralla* (s. XVI), Tremp: Garsineu, 1999, pág. 75. El énfasis es mío.

105. *Idem*, pág. 114. El énfasis es mío.

106. Henry KAMEN, *Canvi cultural a la societat del Segle d'Or. Catalunya i Castella, segles XVI-XVII*, Lleida: Pagès, 1998, pág. 320.

107. Con este nombre se llama el aquelarre en Cataluña.

vocar la caïda de granizo, así exhortaba el demonio a sus siervas a principios del siglo XVII.<sup>108</sup>

Que fessen caure pedra i axí dita Bacada se tragué dels ungüents que aportava y en una aygua que y ha allí [cerca de Montserrat] feren les serimònies ordinàries batent l'aigua y de la aygua se isqué una fumassa y poc després caygué pedra...

Y en el Montseny:

Allí, en presència del dimoni [...] se tragué uns ungüents que aportava y.n llensà dins de l'aygua y totes les demés que erem allí ferem una creu de palla [...] y las llensarem dins dita aygua, y totes, ab unas vergas, bateren dita aygua invocant lo dimoni, dient «dimoni fes caure pedra»; y de dita aygua se alsà una fumassa a modo de un núvol, y poch après caygué molta pedra, que feu molt de mal a dita parroquia de la Castanya y llochs circumvehins...<sup>109</sup>

O en Viladrau:

Y així [...] foren contentes de que si que y caygués pedra [...] posaren dels ungüents que elles aportaven en l'aygua y totes las baterem ab vergas de sanguinyol [...] y invocàrem lo dimoni y isqué un vapor y lo ayra se ennuvolla y poc après caygué tanta pedregada que se.n portà tots los blats...<sup>110</sup>

Me parece importante hacer notar lo repetitivo del ceremonial: se encuentran las brujas, se sacan los ungüentos, se tiran unas cruces dentro del agua, la golpean o batien con vergas, y entonces se levanta una humareda —fumassa— a veces en forma de nube, o un vapor que anubla el aire: «pagavan tres vergasadas en un biot de aygua y aquí mateix se alsà boira y mal temps, y aquí mateix la padregada».<sup>111</sup> En alguna ocasión se sustituye el vapor o humareda y aparece un diablillo: «isqué un diabló petit tot negra». El proceso de Castellterçol de 1619-1620 aporta noticias parecidas:

caygué molt gran multitud de pedra en lo dit terme de Caldes de Montbuy [...] la qual pedra caygué ab tan gran impetut, ab trons y burinor tan gran que feye estremir la terra [...] pens jo que elles y han sabut en dites pedregades y les han causades y de més mals de fumasses y neules...<sup>112</sup>

y batérem l'aygua, que jo la batí ab una verga que.m donà lo dimoni y les unes mentre batien demanaven pedra y jo demanave neula, y encontinent se alsaren grans núvols y encontinent quiscuna de nosaltres se'n muntà ab son dimoni en forma de cabró...<sup>113</sup>

108. Antoni PLADEVALL I FONT, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Barcelona: Imp. Subirana, 1974, págs. 51-53.

109. La elipsis es mía.

110. *Idem*.

111. *Condemnades*, op. cit., nota 77, pág. 7.

112. *Idem*, pág. 60.

113. *Idem*, pág. 84.



y allí batèrem la aygua [...] ab unes vergues que.ls donà lo dimoni, y deyem «Senyor, donau-nos pedra sequea, que se n'aport y destrohescha los fruyts de la terra, y encontinent se mogueren y consitaren grans núvols, tempestats, llamps y buniors...»<sup>114</sup>

En ocasiones el suceso meteorológico tomaba tintes extraordinarios, lo que acentuaba el carácter mágico del acontecimiento, como se relató en 1574 en Rivert (Pallars), cuando Joan de Peracals declaró que había granizado con sol: «vingué la pedregada ab sol y ab serè», aunque tronaba: «après tronà y feya sol quant pedregava». <sup>115</sup> O —todavía peor— cuando se encontraba algún cabello, señal inequívoca de brujería, tal como lo creyó sin dudarlo ni un momento el masovero de Pere Miquel del mas Bach:

La vigília de sant Pere vaig anar al mas Cos, de la parroquia de Corcó, propietat meua per veure tot el mal que havia causat la pedregada. El meu masover, en Vilamala a qui diuen el Vermell, em va dir que en un tros de pedra caiguda del cel hi varen trobar un cabell d'un pam de llarg, cosa que demostra que la pedragada era cosa de bruixes.<sup>116</sup>

#### MÁS INCLEMENCIAS, MÁS PERSECUCIÓN

La creencia en la magia meteorológica fue bien estudiada, tiempo ha, desde la antropología;<sup>117</sup> las religiones entendieron a los dioses de las tormentas, los huracanes, las lluvias o los truenos como epifanías de la fuerza fecundante. Era lógica también la preocupación de las comunidades campesinas por las cosechas y el miedo al poder de los demonios sobre las regiones del aire. Muestra de ello son los diarios de payeses, siempre atentos a los factores meteorológicos que les eran vitales: hablan de riadas, aguaceros, granizadas y sequías, apuntando con esmero los avatares anuales.<sup>118</sup> Estos aspectos, unidos al incipiente carácter científico por el control de la naturaleza, contribuyeron a la atención por la climatología, que empezó en la Baja Edad Media, mediante anotaciones que constataban los sucesos considerados entonces como extraordinarios —y en ese caso dignos de ser registrados—. Los dietarios y crónicas oficiales anotaron prolija y puntualmente los acontecimientos dignos de mención. Más adelante, contamos con físicos interesados profundamente en el clima, como Marcin Biem de Olkusz (1470-1540), colega de Nicolás Copérnico (1473-1543) y rector de

114. *Idem*, pág. 92.

115. ESPADA GINER, OLIVER BRUY, *Les bruixes al Pallars*, op. cit., nota 104, pág. 78.

116. Jaume CROSAS, «Un judici de bruixes a la Catalunya del Barroc: L'Esquirol (1619-1621)», *Revista de l'Alguer*, vol. 7, núm. 7 (1996), pág. 16.

117. Mircea ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1964, págs. III-III4. Disponible en: [http://laicos.antropo.es/religiones/Eliade.Mircea\\_Tratado-de-historia-de-las-religiones.pdf](http://laicos.antropo.es/religiones/Eliade.Mircea_Tratado-de-historia-de-las-religiones.pdf) [consultada 11.12.14].

118. Antoni PLADEVALL, Antoni SIMON, *Guerra i vida pagesa a la Catalunya del segle XVII (segons el «Diari» de Joan Guàrdia, pagès de l'Esquirol, i altres testimonis d'Osona)*, Barcelona: Curial, 1986. La transcripción del diario en págs. 33-118.

la Universidad de Cracovia, quien fue uno de los más grandes astrónomos de su época. Puso por escrito lo que podría ser considerado el primer informe climático sistemático, basado en la observación diaria; la idea central de su investigación se fundamentó en la influencia planetaria sobre el clima. En 1505 registró extensas lluvias seguidas de periodos de hambruna. Igualmente comprobó que las inundaciones del 14 de junio 1528 destruyeron praderas y cultivos enteros; poco después de las lluvias torrenciales hubo escasez de alimentos. Diez años más tarde, durante un tiempo de sequía, varios bosques y pastizales se incendiaron y desaparecieron. En este primer informe escribió: «Post eclipsim illiam subsecuta fuit magna siccitas per universum fere orbem».<sup>119</sup> La sequía de 1540 fue la peor en toda Europa en 500 años.

Los datos de la península Ibérica referentes al siglo xvi muestran el gran número de acontecimientos relacionados con una desigual disminución severa de las temperaturas invernales que afectaron bosques y cultivos.<sup>120</sup> Alberto Linés recogió las condiciones meteorológicas para el siglo xvi,<sup>121</sup> basándose en especial en los datos publicados por Fontana. Destacó un elevado número de años excepcionalmente fríos, sobre todo en la segunda mitad de la centuria, cuestión que concuerda con la progresiva presencia de la Pequeña Era Glacial, la cual llegó con algún retraso a la península; en el siglo siguiente el enfriamiento sería mucho más acusado aún. Hacia 1562, según las crónicas, el clima se volvió más húmedo, con largas primaveras frías duraderas que provocaron hambrunas generalizadas en Europa Central. Los veranos frescos y húmedos impidieron la maduración de los cereales; por lo tanto, las malas cosechas fueron mucho más numerosas. Cultivos arruinados, rendimientos reducidos y otras catástrofes ambientales contribuyeron al aumento del interés en atribuir la responsabilidad a la magia maléfica, fomentando la caza de brujas. Un folleto alemán anónimo de 1590 decía:

Así que muchos tipos de magia van ganando terreno en nuestro tiempo, que casi todas las ciudades, mercados y pueblos en toda Alemania, por no hablar de otros pueblos de otras naciones, están llenos de bichos y sirvientes del diablo que destruyen los frutos de los campos [...] con truenos, relámpagos inusuales, lluvias, granizo, vientos de tormenta, heladas, inundaciones, ratones, gusanos y muchas otras cosas [...] haciendo que se pudran los campos, y también aumenta la escasez por echar a perder el ganado, vacas, terneros, caballos, ovejas, y otros...<sup>122</sup>

Respecto a los reinos hispánicos hay noticias sobre algunos veranos muy calurosos, pero solo un año templado en su conjunto. Junto al protagonismo del frío, hay

119. Christian PFISTER, Rudolf BRAZDIL, Ruëdiger GLASER, Anita BOKWA *et alii* (eds.), «Daily Weather Observation in XVI Century Europe», *Climatic Change*, 43 (1999), págs. 111-150.

120. Teresa BULLÓN, «Winter Temperatures in the Second Half of the XVI Century in the Central Area of the Iberian Peninsula», *Climate Past Discussion*, 4 (2008), págs. 697-718.

121. Alberto LINÉS, «El tiempo atmosférico en el siglo de Felipe II», en *Felipe II y su época. Actas del Simposium*, San Lorenzo del Escorial, 1998, págs. 673-695.

122. Wolfgang BEHRINGER, «Weather, Hunger and Famine: Origins of the European Witch Hunts in Climate, Society and Mentality», en Darren OLDRIDGE (ed.), *The Witchcraft Reader*, Londres / Nueva York: Rutledge, 2002, págs. 69-87.

que referirse a las sequías, muy frecuentes en la vertiente atlántica (20%) y la mediterránea (30%). Fue durante este periodo cuando las acusaciones de brujería alcanzaron su punto álgido en Inglaterra, Francia, Escocia y Alemania. Por lo que respecta a las zonas peninsulares, las persecuciones parecen haberse recrudecido en el periodo 1530-1570 en Navarra, mientras que en Cataluña durante los años 1573, 1576, 1578 y 1581-1582 se vivieron grandes periodos de fríos extraordinarios; una pulsión acusada de frío y de humedad se desarrolló entre 1575 y 1610, coincidiendo con momentos destacados de represión.<sup>123</sup> En el periodo comprendido entre 1570-1630 tuvo lugar, además, el máximo número de inundaciones catastróficas.<sup>124</sup> Pau Castell, a partir de la documentación que ha estudiado —parcial según reconoce—, ofrece una serie que permite identificar los años con mayor número de personas condenadas por brujería en tierras catalanas: 1470-1475, 1485-1490, 1510-1512, 1534, 1539-1540, 1545-1550, 1574-1575 y 1590-1593, de acuerdo con la etapa analizada (hasta el 1600). Estos picos estadísticos, dice el autor, coincidirían con momentos de especial intensidad persecutoria en los reinos de Aragón y Navarra, así como en los territorios de Gascuña y Lengua-doc, puntos álgidos que aventura relacionados con episodios especialmente duros de epidemias o carestías.<sup>125</sup> Añado que también debido a una climatología difícil y adversa, dado que esos desastres fueron la causa de las pérdidas de las cosechas y, en consecuencia, de las hambrunas.

Las acusaciones contra las denunciadas en los juicios acostumbra a incluir la provocación de tempestades y la realización de maleficios contra los campos a fin de evitar prósperas cosechas, además de los dirigidos contra bestias y personas. Aunque la brujería haya sido una práctica endémica en el medio rural catalán, el siglo XVII fue el gran momento de persecución de estas pobres almas. Se ha dicho que en dos siglos (XV-XVII) Europa vio la ejecución, según cálculos de Brian P. Levack,<sup>126</sup> de unas 60.000 brujas; en Cataluña, de manera provisional, se habla de unas 400 personas.<sup>127</sup>

123. Jesús M.<sup>a</sup> USUNÁRIZ GARAYOA, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, Cuad. 9 (2012), págs. 306-350; Mariano BARRIENDOS, Francisco Javier MARTÍN-VIDE, «Los riesgos meteorológicos en Barcelona a través de los registros históricos (ss. XIV-XIX). Primeros resultados sobre su comportamiento climático plurisecular», en Francisco Javier MARTÍN-VIDE (coord.), *Avances en climatología histórica de España*, Barcelona: Oikos-Tau, 1997, págs. 23-46; Agustí ALCOBERRO, «Cacera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics», *Pedralbes*, 28 (2008), págs. 485-504.

124. Mariano BARRIENDOS, «“Lo any del diluvi” a Catalunya. La reconstrucció i els efectes de les inundacions del novembre de 1617», *Per bruixa i metzinera*, Barcelona: Museu d’Història de Catalunya, 2007, pág. 84, *vid.* mapa de frecuencias.

125. CASTELL GRANADOS, *Orígens i evolució*, *op. cit.*, nota 5, vol. 1, pág. 49.

126. Brian P. LEVACK, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Barcelona: Altaya, 1997. Véase el mapa de las cazas de brujas en Europa con el número de ejecuciones estimadas en Agustí ALCOBERRO, «La cacera de bruixes a Europa», *Per bruixa i metzinera*, Barcelona: Museu d’Història de Catalunya, 2007, pág. 98.

127. Agustí ALCOBERRO, *El segle de les bruixes (segle XVII)*, Barcelona: Barcanova, 1992, pág. 120. El cuadro de las cifras totales de personas juzgadas por brujería en Cataluña (ss. XV-XVI) que maneja Castell incluye 219 referencias, aunque algunas de ellas vienen tituladas por *diverses dones* sin especificar número, CASTELL GRANADOS, *Orígens i evolució*, *op. cit.*, nota 5, vol. 1, págs. 51-57.

La persecución de brujas catalanas es un hecho que se acentúa en los primeros años del seiscientos, un momento marcado por una profunda crisis económica y social inmersa en un contexto de catástrofes naturales constantes: entre 1600 y 1625, a causa del frío (especialmente entre 1615 y 1616) y la lluvia excesiva (1612, 1617, 1620-1621, 1625-1626, 1628), el país se abocó a una situación caótica.<sup>128</sup> Recordemos el documento real de 1620 que pedía un perdón general para todos los sospechosos y sospechosas de brujería, pues en Cataluña había un gran número de casos. La coincidencia de fechas resulta, cuanto menos, significativa.

Renward Cysat, canciller en Lucerna, realizó con bastante regularidad una amplia variedad de observaciones meteorológicas y de medio ambiente. Mencionó nevadas en verano en las cumbres circundantes a su ciudad e informó sobre tormentas eléctricas graves durante casi todo el mes de mayo de 1613. En su colección de notas meteorológicas conocidas como *Collectanea*, se dio cuenta de que el tiempo había tomado

un curso peculiar y sorprendente tal y ha sufrido tales alteraciones extraordinarias, que [él] no era capaz de hacer nada más que registrarlas como una advertencia a las generaciones futuras; por desgracia, a causa de nuestros pecados, porque ya hace algún tiempo, los años muestran ser más rigurosos y severos que en el pasado, y el deterioro entre criaturas, no sólo entre la humanidad y el mundo animal, sino también en los cultivos de la tierra, he notado además alteraciones extraordinarias de los elementos, las estrellas y los vientos.<sup>129</sup>

En 1617, en la cuenca del río Ter, en Cataluña, hubo un aguacero tan fuerte que el agua se llevó los puentes de piedra. En los procesos contra las brujas se dijo que se desplazaban untadas con ungüentos sobre las nubes, y que en un *aplec* o junta «feren caure lo diluvi en lo principi de l'ivern».<sup>130</sup>

## DOS PALABRAS DE CIERRE: RITUALES Y CONJUROS

En España la historiografía comprueba el escaso número de ajusticiadas por brujería frente a las elevadísimas cifras que se manejan para la mayor parte de Europa. Tres tratados, el primero de fray Martín de Arles o de Andosilla<sup>131</sup> —*Tractatus de Superstitionibus* (1510)—, el segundo de fray Martín de Castañega<sup>132</sup> —*Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones y otras*

128. ALCOBERRO, *El segle*, op. cit., nota 127, pág. 11.

129. Christian PFISTER, «Weeping in the Snow, The Second Period of Little Ice-type Impacts, 1570-1630», en Wolfgang BEHRINGER, Hartmut LEHMANN, Christian PFISTER (eds.), *Gotinga: Kulturelle Konsequenzen der «Kleinen Eiszeit»*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pág. 78.

130. PLADEVALL I FONT, *Persecució*, op. cit., nota 108, pág. 41; BARRIENDOS, «“Lo any del diluvi”», op. cit., nota 127, págs. 82-91.

131. JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE, *El Tratado «De Superstitionibus» de Martín de Andosilla*, Pamplona, 1971.

132. MARTÍN DE CASTAÑEGA, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas*, Madrid: Sociedad de bibliófilos, xvii, 1946.

*cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas* (1529)— y el tercero de Pedro Ciruelo<sup>133</sup> —*Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos. El qual compuso el reverendo maestro Ciruelo, canónigo que fue en la Santa Iglesia catedral de Salamanca* (1538)— pueden ayudarnos a entender la dulcificación de las medidas de los inquisidores imperiales.

Los dos últimos parecen ser los libros que tuvieron una mayor repercusión entre los reformadores españoles de la época. Aunque los diversos autores podían estar en desacuerdo en su particular percepción del concepto de superstición, especialmente en lo que concierne al mayor o menor grado de tolerancia, la inmensa mayoría, no obstante, compartía el criterio de situarla más en la esfera de la ignorancia de las personas simples que abordarla como un asunto de implicaciones diabólicas.<sup>134</sup> La cultura de élite, en consecuencia, vio en los fenómenos naturales intervenciones demoníacas, pero solo de un modo excepcional y siempre con autorización divina para azote de la humanidad. Según Ciruelo:

Pues advierte que de cien mil nublados que vean sobre su tierra, apenas en uno vienen diablos; porque los demás se engendran en causas naturales [...] algunas veces lo hacen los diablos por mandado de Dios, que está contra algún pueblo y envía sobre él aquellos alguaciles del infierno para castigar en los frutos de la tierra.<sup>135</sup>

El memorial de 1619 de Pere Gil, calificador de la Inquisición, es el primer alegato conocido contra la caza de brujas en Cataluña. En el inicio del texto solicitó al lugarteniente y a la Real Audiencia que se procediera con gran cautela respecto a las brujas, porque algunas de ellas eran inocentes, «y si ay de culpables, como son ciegas y engañadas del demonio por su daño y perdición d.ellas», afirmando que la mayoría no merecía la pena de muerte. A continuación presentó quince argumentos contra la forma en que se dirimían los procesos, ratificando que en las denuncias «personas muy buenas son infamadas contra derecho natural, divino y humano».<sup>136</sup> Tres años más tarde la Real Audiencia decretó la evocación general de todas las causas y liberó a las presas. Esto me lleva a plantear las siguientes preguntas: ¿las comunidades rurales aceptaron el fin de la caza de brujas por un dictamen legal?, ¿todos los miedos finalizaron?, ¿se eliminó la magia?

En absoluto. La diabolización de las prácticas de magia meteorológica fue paulatinamente sustituida por rituales cristianos, como los exorcismos, los conjuros y los toques de campanas.<sup>137</sup> Es obvio que no fueron una novedad del siglo XVII, pues sus

133. PEDRO CIRUELO, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos. El qual compuso el reverendo maestro Ciruelo, canónigo que fue en la Santa Iglesia catedral de Salamanca*, Madrid: Colección de joyas bibliográficas, VII, 1952.

134. A pesar de ello fray Martín de Andosilla admite la realidad de los maleficios de las brujas, daños en hombres y campos, ligazones, etc., aunque con ciertas prevenciones.

135. CIRUELO, *Reprobación*, op. cit., nota 134, págs. 116-117. La elipsis es mía.

136. AGUSTÍ ALCOBERRO, RAMON SAROBE, «Els defensors de les bruixes. La fi de la cacera a Catalunya», *Per bruixa i metzinera*, Barcelona: Museu d'Història de Catalunya, 2007, pág. 142.

137. ESTHER GUTIÉRREZ ESCODA, MARC VINYES VERGE, «Els mitjans de comunicació al món rural: el campanar de la Vilella Alta», CEVA, La Vilella Alta, Tarragona, 2014 (en prensa).

orígenes eran antiquísimos, y ya la liturgia visigoda (siglo v) incluye en el *Liber Ordinum* las advocaciones y conjuros contra los espíritus inmundos:

Adjuro te, nequissime spiritus et inmundi, per divini Majestatis insuperabile nomen, ut uotum nostre humilitatis confusus agnoscas, et Crhisti a nobis invocata virtute precipitatus abscedas atque fugias ab hoc metallo, cui Deus condens indidit sonum et fortitudinem.<sup>138</sup>

Al bendecir las campanas se hacía especial mención a la protección contra riadas, truenos, calamidades tormentosas, elementos que perduran hasta finales del siglo xix:

Benedice Domine hanc aquam benedictione coelesti, et assistat super eam virtus Spiritus sancti; ut cum hoc vasculum ad invitandos filios sanctae Ecclesiae praeparatum, in ea fuerit tinctum, ubicumque sonuerit hoc tintinnabulum, procul recedat virtus insidiantium, umbra phantasmatum, incursio turbinum, percussio fulminum, laesio tonitruorum, calamitas tempestatum, onmisque spiritus procellarum...<sup>139</sup>

El mismo Eiximenis, a finales del trescientos, recomendaba recitar salmos para alejar los maleficios; creía asimismo en la bondad de las palabras propiciatorias para determinar algunas cosas del futuro, como la temible muerte súbita y el rayo, a pesar de condenar, como san Vicente Ferrer, a adivinas y hechiceras.<sup>140</sup> En otras palabras, la Iglesia cristianizó las reminiscencias paganas y ocupó su lugar. En la Cataluña moderna, como ha estudiado Martín Gelabertó,<sup>141</sup> las estrategias diseñadas contra la propagación de la brujería siguieron la aplicación de una doble política de combate religioso: el discurso racionalista tranquilizador —Pere Gil— y, al mismo tiempo, la difusión de un discurso demonológico de terror. Se negó, despreció y minusvaloró a las brujas mientras se mantenía presente y vivo al diablo. De ahí los numerosos exorcismos contra los sortilegios demoníacos de los rituales diocesanos de los siglos xv-xviii, o las prácticas ceremoniales que venían de antiguo, como el *Ritus contra fulgura et tempestatem* (Vic, siglo xv).

Los campesinos buscarán en los ritos propiciatorios de la religión —exorcismos, plegarias, rogativas— la cobertura protectora que los mantenga a salvo de las enfermedades y de los cataclismos naturales, alimentando la ilusión de no estar solos ante los peligros y creyendo poder gestionar la desgracia a través del recurso a lo sagrado.

138. Juan B. FERRERES S. J., *Las campanas: su historia, su bendición, su uso litúrgico. Dominio de propiedad sobre ellas, influencia de su toque durante las tempestades*, Madrid: Administración de Razón y Fe, 1910, pág. 36. Disponible en: <https://archive.org/stream/lascampanassuhisooferruoft#page/35/mode/1up> [consultada 14.12.14]. Agradezco a Esther Gutiérrez Escoda la referencia.

139. *Idem*, pág. 42.

140. Teresa VINYOLÉS I VIDAL, «Metgesses, llevadores, fetillers, fascinadores...: bruixes a l'edat mitjana», *Per bruixa i metzinera*, Barcelona: Museu d'Història de Catalunya, 2007, págs. 22-24.

141. Martín GELABERTÓ VILAGRAN, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos xvii-xviii)*, tesis doctoral, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, págs. 149, 157, 167-168, 220, 279. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/4793> [consultada 13.12.14].

Un recurso también criticado —por la picaresca a que dio lugar— por algún tratadista, como Castañega:

Los prestidigitadores y sus conjuros de nubes y tempestades son tan públicos en este reino que no hay ningún pueblo que no tenga uno en nómina [...]. Este error es tan descarado que ofrecen alejar todas las tormentas de granizo para ese año [...]. Cualquier persona con inteligencia normal puede reconocer que estos actos son vanos, malos, supersticiosos, y diabólicos. Las locuras, simplicidades e idioteces que explican son para reírse, e incluso para ser despreciadas.<sup>142</sup>

De este modo, por intercesión de las bendiciones, exorcismos, rituales y objetos sacros se opera una regeneración del orden trastornado por el maligno, retornando lo que en principio perteneció a Dios y expulsando por la fuerza al demonio. Las acciones y remedios contra las brujas continuaron ejerciéndose en el mundo rural catalán hasta el siglo xx, como narra Josefina Roma,<sup>143</sup> quien concluye su aportación resaltando la vigencia de la brujería aún en la actualidad. ¿Será resistencia a la abolición de la magia?

142. CASTAÑEGA, *Tratado muy sutil*, op. cit., nota 132, pág. 316. La elipsis es mía.

143. Josefina ROMA, «La bruixa en la cultura popular», *Per bruixa i metzinera*, Barcelona: Museu d'Història de Catalunya, 2007, págs. 181-187.